INVENTÁRIO DOS POVOS DE TERREIRO DO CEARÁ

INVENTÁRIO DOS POVOS DE TERREIRO DO CEARÁ

EQUIPE TÉCNICA:

Pesquisador(a) de Campo
Yá Mirella de Oxum
David Morais
Eldemyr Pinheiro
Evyla K S Farias
Fábio Mendes
Filipe da Silva
Francisco Cavalcante
Gabriel de França
Gabriel Freitas
Leon Farias
Lucas Andrade
Marcelo de Sousa
Nilesne do Nascimento Lopes
Weverton Crispim
Yaskara Rodrigues

Coordenador Geral
Emmanuel Bastos

Coordenador de Campo
Ogan Leno Farias

Coordenador Executivo/ Analista de Dados Qualitativos
Leonardo Almeida

Projeto gráfico, Diagramação
Adriana Rodrigues

Consultor em solução tecnológica (Articulicaptação Sustentável)
Daniel Leão

Administradora
Fabiene Miranda

Analista de Dados Qualitativos
Linconly Pereira
Patrício Carneiro
Silvia dos Santos

Imprensa e mídias Sociais
Babalorixá Léo de Oxum

Fotógrafo
Hector Rocha Isaias

Revisor de Texto
Tom Jones Carneiro da Silva

Consultor em Etnodesenvolvimento
Raimundo Nonato da Silva

Facilitador das Oficinas de Povos de Terreiro no Ceará
Cleudo de Andrade Pinheiro Júnior

Comitê gestor:
Babá Cleudo Olutoji (Candomblé-Caucaia), Babalorixá Shel (Candomblé-Fortaleza), Babalorixá Valdo de Oyá (Candomblé-Fortaleza), Pai Leonildo (Umbanda-Baturité), Egbomi Pinheiro de Airá (Candomblé-Fortaleza), Mãe Ângela (Umbanda-Fortaleza), Ogan Viana Júnior (Candomblé e Jurema-Itapipoca), Mãe Hélia da Cabocla Mariana (Umbanda e representante da Secretaria de Educação do Estado do Ceará, Fortaleza-CE).

Presidente da Associação de Cultura Afro-brasileira Alagbà
Yá Evelane de Yemanjá

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO INSTITUCIONAL SDA 9

ALAGBÀ E O INVENTÁRIO 11

Políticas de Igualdade Racial e Povos de Terreiro - Martír Silva 23

COORDENADORES - Os desafios do Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará 33

ANÁLISES DE CAMPO 43
(In)Segurança Alimentar e Nutricional dos terreiros do Ceará - Babá Prof. Patrício Carneiro 44
NOTAS DE CAMPO - Weverton Crispim 72

Trabalho, Economia, Produtividade dos Povos de terreiros do Ceará - Babá Prof. Linconly Jesus 74
NOTAS DE CAMPO - Gabriel Freitas 90
Nislene Lopes 91

Retrato dos povos de terreiro do Ceará – dialogando com as identidades étnica e de gênero, escolaridade e faixa etária cearenses - Profa. Sílvia Santos 92
NOTAS DE CAMPO - Yaskara Rodrigues 115

Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos - Porf. Leonardo Oliveira de Almeida 117

Inventário dos Povos de Terreiros do Ceará - Evyla K S Farias 143

ENTREVISTA - Fluxo e refluxo na Umbanda Cearense - com Professor Dr. Ismael Pordeus Júnior por Ogan Leno Farias 145

QUEM SOMOS - Fotografias das Comunidades Inventariadas 153

APRESENTAÇÃO INSTITUCIONAL SDA

O Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará, realizado pela Associação Afro-brasileira de Cultura Alagbà e, em sequência, a implantação de Projetos Produtivos nas comunidades-terreiro, ressaltam a trajetória de 100 anos da Secretaria de Desenvolvimento Agrário (SDA) no Ceará.

Alguns pontos merecem ser destacados no tocante a este Inventário, tendo como marco importante o diálogo entre o Governador Camilo Santana e o Coletivo Cultural de Matriz Africana Ibilé.

Camilo, foi o primeiro Secretário da SDA que recomendou atenção aos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs). Até então não vistos no contexto da Agricultura Familiar e, notadamente, com menor atenção para os Povos de Terreiro e os Ranchos Ciganos, uma vez que, mesmo com pouco acesso às políticas públicas, ainda, então, os demais PCTs estavam presentes no documento 7 Cearás. E assim foi feito em sua gestão e nas seguintes, com a SDA tendo ajustada sua estrutura organizacional constando nela uma Coordenadoria com essa missão: a Coordenadoria de Desenvolvimento dos Assentamentos e Reassentamento (Codea). Importa lembrar que também outras instâncias da SDA foram animadas para tanto desde 2007 até o presente.

Já como Governador, Camilo recebeu representação de Terreiros, fato histórico no Ceará, a partir de demanda de lideranças de Terreiro e, mobilização, do Coletivo Ibilé, tendo o carinho, como sabemos, de Eudoro Santana, comprometido que é com os (as) Agricultores (as) Familiares-Camponeses (as). Nessa oportunidade, o Governador recomendou às Secretarias Estadu-

ais que estavam em tal audiência, atenderem a pontos da pauta apresentados e, aqui se destaca, a autorização do primeiro Monitoramento de Ações e Projetos Prioritários (MAPP) na gestão do Ceará, específico para Povos de Terreiro.

Tal MAPP, que propiciou este Inventário, concretizou a licitação e marcou a gestão pública no Ceará pelo interesse direto no tema. Tenho certeza, que este Inventário apresenta uma linha de base para atuação, não somente da SDA, mas em parte grande de todo o Governo estadual do Ceará. Para a SDA, demonstra a presença e as necessidades dos Povos de Terreiro Rurais, estejam eles no campo ou na cidade e, ainda, têm potencialidades para o etnodesenvolvimento das comunidades inventariadas no contexto do Desenvolvimento Rural do Ceará.

AXÉ !

JOSÉ LIMA CASTRO JÚNIOR

Coordenador do Desenvolvimento dos Assentamentos e Reassentamentos (Codea) nas comunidades rurais, comunidades de povos originários (povos indígenas), e Comunidades de Povos Tradicionais (Quilombolas, Pescadores Artesanais, Povos de Terreiros e Ciganos, entre outros).

ALAGBÀ E O INVENTÁRIO

Não se pode pensar em políticas públicas dentro de uma caixinha branca e enigmática, uma política voltada para padrões que divergem na realidade de uma diversidade proeminente da cultura de povos que constituem nosso país. É preciso desprender-se da proposta de dialética eurocêntrica que realmente não deu certo no Brasil, dito e visto as desigualdades que enfrentamos para se abrir caminho dentro das pluralidades das falas, das culturas, dos saberes e, sobretudo, das possibilidades de desenvolvimento e etnodesenvolvimento. Isso nada mais é do que a garantia do direito à diferença e à existência, - na abertura para um pensamento plural e diverso - na diversidade.

O Inventário dos Povos e Comunidade de Matrizes Africanas do Ceará, surge para apresentar o frágil acesso a essas políticas públicas, não é uma ideia recente. Ela nasce em 2012, espelhada nas iniciativas: Mapeamento dos Terreiros de Salvador[1], em 2007-2008; Inventário dos Terreiros do Entorno do Distrito Federal e entorno (1° etapa) em 2009[2] Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Rio de Janeiro[3], em 2008; Mapeando o Axé[4] – Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro nas regiões metropolitanas e capitais de Belo Horizonte, Recife, Belém, e Porto Alegre Entre 2010 e 2011 (mem-

1 SALVADOR. Terreiros. 2007. Mapeamento dos Terreiros de Salvador. Disponível em: http://www.terreiros.ceao.ufba.br/ Acesso em jan de 2022.

2 http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/inventario_dos_terreiros_do_df_e_entorno.pdf

3 BRASIL. Mapeamento das redes dos povos e comunidades de matriz africana e de terreiros. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/consultorias/seppir/mapeamento-das-redes-dos-povos-e-comunidades-de-matriz-africana-e-de-terreiros Acesso em: jan de 2022.

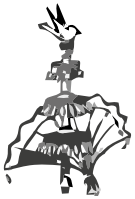
4 https://www.mapeandoaxe.org.br/cd/paginas/inicio.htm

bros de nosso projeto fizeram parte), Mapeamento dos Terreiros de João Pessoa[5], em 2011. Mapeamento dos terreiros do distrito Federal em 2018[6].

A busca, no estado do Ceará, pela garantia dessas políticas públicas não é um caminho traçado a passos curtos e sem luta. Não foi um caminho rápido, efêmero, momentâneo. Foi sim o resultado do legado deixado por nossos antepassados e que temos a obrigação de louvar e reverenciar, além de dar continuidade a essa luta. Batalhas travadas contra o racismo que se fortalece em face do racismo religioso, negam nossa existência sociocultural e econômica como Povos e Comunidades de Matrizes Africanas, e gera, até os dias atuais, violências que têm sido justificadas no preconceito contra nossas tradições.

A proposta emergiu de um debate sobre de reconhecimento do legado afro-cearense, entre Emmanuel Bastos, doutorando em Antropologia, que nesse período cursava mestrado em Pernambuco e o Ogan Leno Farias, que participava de uma mesa de debates no Museu do Ceará, pois ocupava a então Coordenação Estadual da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro). Prepara-se a proposta em formato de projeto, a princípio batizado de Mapeamento dos Terreiros de Fortaleza e Região Metropolitana e fomos em busca de apoio governamental.

Contamos com a ajuda da ilustre diretora do Museu do Ceará à época, Dra. Cristina Rodrigues Holanda que, além de orientar na escrita do Projeto, abriu o diálogo com o então Secretário de Cultura do Ceará, Professor Francisco Auto Filho. Ele acolheu atentamente as informações, mas não houve êxito em nossa caminhada à época. A posteriori conseguimos também dialogar com outros Secretários de Cultura do Estado, como Guilherme Sampaio e Fabiano Piúba pois, no biênio 2015-2017, o Ogan Leno Farias compôs o Conselho Estadual de Política Cultural (CEPC), nas gestões dos Secretários, ocupando o assento do Segmento Culturas Afrobrasileiras. Com isso avançamos em políticas culturais para as matrizes africanas, mas infelizmente, estes Secretários não nos escutaram quanto a nosso projeto. Naquela altura, não conseguimos implementar o projeto.



5 JOÃO PESSOA. Cadterreiros. Mapeamento dos terreiros de João Pessoa. 2012. Disponível em: https://issuu.com/ancestralidade/docs/mapeamento_dos_terreiros_de_jo__o_p_66db7c72bfbc12 Acesso em: jan de 2022.

6 https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2018/04/rel-tec-mapeamento-terreiros-df-1a-etapa-2018.pdf acesso em janeiro de2022

A estratégia de ocupação de espaços de diálogo com o governo continuou. Ingressamos então em vários Conselhos como o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos (CEDDH), o Conselho Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional do Ceará (Consea) e o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (Coepir). Este último, em duas gestões, de 2016 e 2018. Nessas duas gestões, Ogan Leno Farias ocupa assento e começa a abrir o diálogo sobre etnodesenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas em nosso Estado, embasado no Decreto nº 6.040/2007[7], no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana[8] e na lei federal de agricultura familiar, nº 11.326, de julho de 2006. Seu discurso trouxe pertencimento herdado dos ancestrais e antepassados, geradores de nossas comunidades no Brasil. As discussões inovadoras para a pauta de povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas no Ceará, recebeu atenção da então Coordenadora Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Ceppir), Dra. Zelma Madeira e do membro do colegiado, representante da da Secretaria de Desenvolvimento Agrário (SDA), Dr. José Lima Castro Junior, Coordenador do Desenvolvimento dos Assentamentos e Reassentamentos (Codea).

Castro Júnior, em conversas sobre políticas públicas com outros povos tradicionais, acolheu em sua Coordenadoria nossas demandas. O resultado deste avanço está na referência ao Decreto nº 34.312, de 20 de outubro de 2021[9] em seu Art. 33, versa sobre a competência de trabalho com um Núcleo dos Povos Originários e Comunidades Tradicionais, ao qual compete, dentre outras:

> I. planejar e gerenciar a execução de programas, projetos e ações relativos às políticas públicas dos povos originários (indígenas) e das comunidades tradicionais (pescadores, artesanais, quilombolas, povos de ter-

7 BRASIL. Decreto n° 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm Acesso em: janeiro de 2022.

8 BRASIL. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. 1ª ed. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), 2013. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf Acesso em: janeiro de 2022.

9 CEARÁ. Decreto nº34.312, de 20 de outubro de 2021. Altera a estrutura organizacional e aprova o regulamento da Secretaria do Desenvolvimento Agrário (SDA). **Diário Oficial do Estado.** Série 3, Fortaleza, CE, ano 13, n. 240, p. 01-15, 22 out. 2021. Disponível em: http://imagens.seplag.ce.gov.br/PDF/20211022/do20211022p01.pdf Acesso em: jan. 2022.

> reiro, ciganos e outros contemplados pelo Decreto Federal 6040/2007); II. articular com instituições socioculturais que tratam das questões relacionadas a gênero, geração, raça e etnia para inserção de atividades produtivas geradoras de trabalho e renda e de elevação da autoestima; III. identificar e sistematizar as demandas de capacitação nas comunidades originárias e comunidades tradicionais e posteriormente encaminhar e interagir com os órgãos responsáveis pela execução das atividades de formação; (CEARÁ, 2021)

Sendo assim é construído junto ao então Secretário da SDA, Dedé Teixeira, uma proposta de Monitoramento de Ações e Projetos Prioritários (MAPP) para execução de Projetos Produtivos e Mapeamento da Região Metropolitana de Fortaleza, a partir de articulação, por meio do Gabinete do Deputado Elmano de Freitas e da Coordenadora Zelma Madeira, que mobiliza uma reunião histórica com o Governador Camilo Santana em julho de 2018.

Nunca na História do estado do Ceará um chefe do poder executivo havia recebido os Povos e Comunidade Tradicionais de Matriz Africana (PCTMA – Terreiros). Nos apropriamos da oportunidade e demandamos, por meio do Coletivo Cultural de Matrizes Africanas Ibilé[10], uma pauta vasta e agregadora, com várias solicitações em vários eixos que levava a uma análise do Governo do Estado sobre as necessidades e, sobretudo, a existência de agenda com demandas impor-

10 O Coletivo Cultural de Matrizes Africanas Ibilé é um grupo composto e plural, advindo de todas as etnias africanas remanescentes e de construção afro-brasileira, aqui chamados de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro (Matrizes Africanas e Afro-brasileiras) no Estado do Ceará. Esse Coletivo nasce da necessidade de voz em relação às demandas de uma minoria, presente em todos os locais de nosso Estado. Constituído no dia 22 de dezembro de 2015, tem como "guarda-chuva" nacional a parceria irmanada da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU). No Coletivo Ibilé, construímos um espaço para diálogo de nossos Povos como um todo, destes com eles mesmos e, assim, fomentamos propostas de políticas (não partidárias) sociais, públicas e de reparação para esse segmento que, por vezes, vem sendo vilipendiado de seu direito de existir em sua plenitude, e comumente sofre o famigerado racismo religioso, por falta de um entendimento de nossas práticas culturais e de nossa ancestralidade por parte da sociedade cearense. A nossa Cultura está impregnada e é construtora da identidade do cearense e, por vezes, é diluída e ou disfarçada no cotidiano do povo. Hoje estamos em 30 municípios do estado do Ceará, e nos reunimos ordinariamente uma vez por ano para planejarmos nossas ações e garantirmos fala para tod@s que venham a contribuir com/na luta por melhorias na qualidade de vida, no respeito e na desconstrução de paradigmas em relação ao Povo de Terreiro no Brasil. A partir deste planejamento, ações são geradas, "escurecimentos" (termo alternativo a esclarecimento por entendermos este como racista) acerca de nossa cultura e práticas da nossa cultura vivida e preservada nas Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas e Afro-brasileiras do nosso querido Ceará. Mais informações em: https://mapacultural.fortaleza.ce.gov.br/agente/22010/ Acesso em: jan 2022.

tantes para os Povos de Terreiro do Ceará. O Governador Camilo Santana e seu secretariado nos escutou e nos ouviu. Foram construídas várias agendas como o Prêmio Afro de Cultura, editais com recorte específico para os PCTMAs. E o mais importante, aprovou os MAAPs da SDA relacionados ao nosso povo, inclusive entendendo que a demanda seria maior que o solicitado.

Em 2018, inicia-se o processo de garantir o que foi firmado com o Governador Camilo Santana. A SDA inicia o processo de construção do edital para o que seria chamado de Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará, pois, desta forma, o objetivo era produzir e dar visibilidade aos dados socioeconômicos e culturais dessa população a fim de garantir a implementação de políticas públicas nas 14 Macrorregiões do Estado.

Em 18 de setembro de 2018 é lançado o edital para a contratação de entidades privadas sem fins lucrativos para prestação de serviços de elaboração de inventários de terreiros de matriz africana no Ceará[11], um processo complicado, pois a conjuntura de forças sociopolíticas de atores do campo afro-cearense necessitava se organizar a fim de unir-se e efetivar uma ação que demorou quase uma década para se concretizar. Propostas esdrúxulas acerca de como deveria ser feito o certame surgiram, inclusive a de diluir e dividir a notação do recurso para movimentos e entidades sem a necessidade de edital. Tais propostas não foram acatadas, tendo em vista a responsabilidade do Estado e de quem deveria, por meio de chamamento público, executar o certame. Por fim, a Associação Afro-brasileira de Cultura ALAGBÀ foi selecionada e assinou o Convênio com a SDA, à época do Secretário Francisco de Assis Diniz. Vários fatores se interpuseram antes do início do projeto: a morosidade dos trâmites de liberação do recurso para execução do Projeto, as adequações do Plano de Trabalho, tendo em vista os fatores econômicos e a subida dos preços anteriormente cotados, o ajuste temporal aos prazos de final de gestão.

Desde fins de 2019, e no Brasil a partir de março de 2020, instaura-se um novo paradigma: a Pandemia Global do vírus, inicialmente, Sars-Cov-2, conhecida como

11 FORTALEZA (CE). Edital de Chamada Pública n°14/2019. Processo n° 05953035/2019 [Edital de Chamada Pública para seleção de proposta e celebração de parceria com entidade privada sem fins lucrativos para prestação de serviço de elaboração de inventário de terreiros de matriz africana no Ceará e implantação de projetos produtivos] Fortaleza: Secretaria de Desenvolvimento Agrário. 2019. Disponível em: https://www.sda.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/60/2019/09/EDITAL_014_2019_Invent%C3%A1rio_Terreiros_COM_ALTERA%C3%87%C3%95ES_19_09.pdf Acesso em: jan 2022.

Covid-19. No Brasil, os primeiros impactos da pandemia foram sentidos de modo mais intenso a partir de março de 2020, seguido da adoção de medidas de isolamento. O primeiro arrefecimento desse quadro se deu no começo de 2021, quando superamos o movimento da primeira onda da doença, intercalando o isolamento social rígido, o *lockdown*, e momentos de abertura. Vimos nesse momento uma "janela" para o início das pesquisas do Inventário, respeitando todas as medidas de proteção e sanitárias que o momento nos pedia. Além disso, a realização da pesquisa nesse período tornaria possível identificar algumas transformações impostas pela pandemia no cotidiano dos terreiros. Observamos alterações no mundo do trabalho, nos modos de se relacionar, produzir e viver. Os terreiros não fugiram a este contexto e passaram, necessariamente a cuidar ainda mais dos seus participantes

Com uma equipe selecionada por meio de editais e sendo um dos fatores predominantes o pertencimento étnico aos Povos de Terreiro, começamos nossa empreitada em campo e visitas agendadas aos terreiros. Na equipe já contávamos inclusive alguns membros já vacinados com a primeira dose. A princípio, o Projeto tinha como objetivo alcançar 200 Comunidades Tradicionais de Terreiros, em 30 municípios, contudo, fomos além.

Nosso intuito foi, portanto, nesse esforço inicial de pesquisa, lançar as bases para um primeiro momento mais abrangente, com consolidação metodológica a fim de responder "quantos são e como vivem os terreiros do Ceará?". Essa pergunta ambiciosa e instigante necessita também de uma resposta ambiciosa. Sabemos que esse é apenas o primeiro passo, a página um de uma institucionalização de política pública para povos de terreiro que leva em conta agora um diagnóstico.

Orgulhosamente, apresentamos nesta publicação a análise do consolidado de dados, em meio a uma pandemia global, com níveis de adoecimento, interrupção do funcionamento das casas, morte de lideranças e familiares. Seguimos todos os protocolos de segurança sanitária, realizamos testes de COVID-19 antes da entrada em campo, recebemos máscaras e álcool gel. As entrevistas foram aplicadas individualmente com as lideranças ou, excepcionalmente, com mais uma pessoa da casa para auxiliar na realização da pesquisa.

Foram aplicadas 494 entrevistas válidas, 548 visitas feitas, em 57 municípios de 13 distintas Macrorregiões no estado do Ceará. O território do Estado é divi-

dido em 14 Macrorregiões de Planejamento, pela SEPLAG (Secretaria de Planejamento do Estado do Ceará). Uma dessas macrorregiões, da Serra da Ibiapaba, representou nossa maior dificuldade, pois os episódios de racismo religioso e intolerância dificultaram o acesso aos terreiros/casas/tendas dessa região. Sabemos que este número deve ser expandido com outras pesquisas futuras, com maior tempo de coleta, mais pesquisadores e pesquisadoras e, sobretudo num contexto menos desafiador do que o da Covid-19.

Não foi fácil chegar a todas as casas visitadas. Precisávamos gerar articulações nos municípios, ativar os parceiros que já estavam constituídos nos poderes públicos e na sociedade civil, na academia. Deste modo estávamos gerando novas redes, sobretudo destes locais que ainda não visitamos. Articulamos associações e pessoas que não conhecíamos contando com as indicações dos nossos entrevistados.

Noutro fluxo, pelas comunicações de redes sociais, envidamos esforços contra notícias falsas (*fake news*) que surgiram, de pessoas sem conhecimento do processo (ou com uma visão enviesada), que entendiam este Inventário como algo ruim. É um entendimento deturpado, pois a pesquisa é capaz de gerar uma visão mais ampla por parte dos entrevistados sobre a garantia de sua existência como Povo Tradicional, seus direitos a acessar políticas públicas. E assim foi feito. Ademais, a partir deste Inventário, garantir-se-á visibilidade em seus municípios, estimulando os terreiros a se organizarem sociopoliticamente de maneira mais autônoma e sem intermediários.

Superamos todas as intempéries, fomos onde nossas pernas alcançaram e nos caminhos que nossos ancestrais nos mostraram e nos encaminharam, vislumbramos um sonho se realizando, o sonho de dialogar com o nosso Povo em todo o Estado.

Sobre nossas dificuldades superadas, não podemos deixar de citar o acesso aos territórios. Em alguns casos nos deparamos com a dificuldade de acesso por conta da geografia e, em outros, tivemos de dialogar com o conjunto de atores instalados, especialmente nos territórios periféricos, locais de prevalência dos terreiros na capital e no interior, e exercem voz de comando nestes lugares, tal como as organizações criminosas.

Apresentamos nesta publicação, os textos resultantes das análises dos dados, produzidos por equipe de consultores pertencentes à comunidade de terreiro, professores(as) e pesquisadores e pesquisadoras do tema com interesse específi-

co na área. Antes, porém, temos o primeiro artigo, de Martír Silva, Coordenadora Especial de Políticas para Promoção da Igualdade Racial (Ceppir), vinculada à Secretaria da Proteção Social, Justiça, Cidadania, Mulheres e Direitos Humanos (SPS). Nesse texto, Martír apresenta um balanço da Política de Igualdade Racial, com histórico da Coordenadoria e sua íntima relação de construção protagonizada pelos Povos de Terreiro do Ceará, via Conselho estadual de Promoção da Igualdade Racial (Coepir).

Em seguida, um texto de apresentação dos Coordenadores da Pesquisa, Emmanuel Bastos (Coordenador Geral), Leonardo Almeida (Coordenador Executivo) e Ogan Leno Farias (Coordenador de Campo), que traçam, rapidamente, um panorama da metodologia do Inventário, dos dias de trabalho de campo, desde a construção do instrumental de pesquisa até a finalização das aplicações. Também mencionam a participação do Comitê Gestor, o contexto pandêmico e trazem breves conclusões.

Na sequência as análises dos consultores e consultoras de análise de dados qualitativos, nossos(as) analistas, intercalados pelas notas de campo dos pesquisadores que aplicaram os questionários nas comunidades tradicionais de terreiro. São textos descritivos, analíticos e de divulgação científica que visam trazer de modo acessível à sociedade mais ampla algumas questões que emergiram por meio da realização do Inventário. Os(as) autores(as) possuem trajetória nas religiões de matrizes africanas, pesquisadores e pesquisadoras do campo afro-brasileiro que deram contribuições, a partir de seus objetos de pesquisa, no formato de ensaios que articulam teoria científica e os dados provenientes do Inventário.

No primeiro texto, o Babalorixá e Professor da Unilab, Dr. Patrício Carneiro versa sobre a "(In)Segurança Alimentar e Nutricional nos terreiros do Ceará", informando quais os principais resultados do instrumento de pesquisa acerca do tema. Os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PCTMA), sempre foram lugar de solidariedade e ponto de apoio, de conforto e consolo, mas também de reorganização estratégica para sobrevivência de sua comunidade. Mas a Pandemia da Covid-19 alterou sensivelmente os aspectos de como esse espírito de solidariedade se prestou. Diversos terreiros do Ceará conseguem ter uma produção alimentar própria e fazer a divisão dessa comida, em especial a proteína de origem animal,

fundamental nas áreas periféricas do Estado, no campo e na cidade. Essa produção, consumo e distribuição passa por um eixo de espiritualidade afro-religiosa, que é dinâmica e incorpora matrizes, origens, e portanto, formas e modos de inovar, a fim de se manter. É a dinâmica própria da tradição, a mudança para a manutenção. A cozinha como espaço estrutural, o plantio, a produção da proteína animal, a distribuição e recepção desse alimento são os principais pontos dessa análise.

O texto seguinte, do Babalorixá e Professor da UNILAB, Dr. Linconly de Jesus traz uma reflexão sobre "Trabalho, economia e produtividade dos Povos de Terreiro do estado do Ceará". Nesse capítulo, os temas indicam o perfil socioeconômico, de ocupação, trabalho e emprego das lideranças, que são, no geral, os principais pilares de sustentação das comunidades. A sustentabilidade dos terreiros acontece de várias maneiras, por fontes distintas, sendo o salário da liderança uma das principais. O autor explora, por exemplo, as principais ocupações que são fonte de renda das lideranças, o percentual e o perfil que tem como principal ofício o sacerdócio e demais atividades litúrgicas rituais. Traça também quais espaços do terreiro servem de complemento de renda ou quais potencialidades que já existem, como cursos, oficinas e capacitações que o terreiro já faça, ou a carência disso.

O terceiro texto é da professora da rede estadual do Ceará Dra. Silvia Santos, que atua na Secretaria da Educação do estado do Ceará (Seduc), no campo da Educação em Direitos Humanos, Gênero e Sexualidade. E é com essa expertise que ela traz suas reflexões, constituindo algumas das muitas possibilidades dos cruzamentos, sob o título "Retrato dos povos de terreiro do Ceará – dialogando com as identidades étnica e de gênero, escolaridade e faixa etária". Nesse escrito, a autora entrega reflexões acerca das questões raciais e de gênero, que estão intimamente ligadas às práticas culturais e religiosas afro-brasileiras e de matrizes africanas ao demonstrar sua relação com o perfil social, demográfico e geracional das lideranças.

O próximo ensaio é o do Professor da rede estadual do Ceará, Dr. Leonardo Almeida, que também trabalhou na fase de produção de dados na função de Coordenador Executivo. Esse duplo papel possibilitou ao autor trazer contribuições sobre os "Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos", perfazendo um diálogo especialmente com a produção contemporânea da bibliografia sobre as religiões de matrizes afro-brasileiras no Ceará, da qual ele mesmo faz parte. O

ensaio traz contribuições sobre as dinâmicas sociais e religiosas que foram levantadas na pesquisa. Relaciona-a com a história particular dos cultos afro-religiosos no Estado, com a trajetória dos segmentos tradicionais, a que os sujeitos chamam de nações ou linhas. Também dialoga espaços de culto e calendário dos eventos com os referentes culturais baseados nas ancestralidades, divindades, entidades, orixás, guias que permearam a cosmovisão afro-brasileira e indígena.

E depois apresentamos uma entrevista, gravada em janeiro de 2022, com o Professor Dr. Ismael Pordeus de Andrade Júnior. Nela, o Ogan Leno Farias, traz uma breve conversa sobre as religiosidades de matrizes africanas e afro-brasileiras no Ceará e suas interlocuções nacionais e transatlânticas. Logo após, indexamos as fotografias das casas, seus nomes, os nomes das lideranças e os municípios em que estão instalados.

Sabemos que todos os textos são, assim como é todo este trabalho, esforços iniciais, um recorte do possível universo dos PCTMA do Ceará, das suas distintas regiões, municipalidades, que trazem consigo dinâmica própria. Levantamos na pesquisa questões sobre os mais gerais aspectos, nos dando a certeza da entrega de um relato de experiência, tanto à SDA, como à população cearense, para servir de marco sociopolítico e acadêmico, com protagonismo dos próprios pertencentes às comunidades de terreiro do Estado. Evidenciamos que essa experiência deve ser, daqui adiante, a base de novas políticas públicas para esses sujeitos, bem como para bse de pesquisas futuras. Agora o Estado tem, pela primeira vez, em mãos, um diagnóstico abrangente, capaz de representar uma amostra assertiva do contexto dos terreiros do Ceará. O Inventário deve continuar, outras etapas são necessárias com incursões nos municípios faltantes e revisita dos que já foram contemplados.

Nossa tarefa principal, acreditamos, foi cumprida: colocar os PCTMA do Ceará na rota das políticas públicas, especialmente as direcionadas à produção alimentar de caráter familiar, que já é o formato que trazemos nas nossas práticas ancestrais, mais democráticas, assertivas, participativas e solidárias.

EVELANE SILVEIRA FARIAS
Presidente da Associação de Cultura Afro-brasileira Alagbà

POLÍTICAS DE IGUALDADE RACIAL E POVOS DE TERREIRO

POLÍTICAS DE IGUALDADE RACIAL E POVOS DE TERREIRO

O projeto colonial que configurou a modernidade brasileira e das Américas e sua estratégia econômica centrada no modo de produção escravista é a base fundante para as relações raciais no Brasil, como de resto em toda América Latina. A categoria raça determina na colonialidade um demarcador de duas zonas distintas: uma do ser (humana) outra do não ser (não humana), em que ao homem branco e proprietário é reservado o ideal de humanidade (PIRES, 2018, p. 66, apud GOMES, BRANDÃO e MADEIRA, 2020), ao passo que à população negra e aos povos e comunidades tradicionais foi dada a condição do não ser.

A desumanização dos não brancos e não proprietários foi o substrato ideológico de legitimação do projeto colonial moderno que, em conjunto com outros fatores, como leis e sistema político, estrutura as relações de raça e classe dentro do padrão de dominação e subalternidade, apropriação econômica e exclusão social. Embora o percurso histórico venha sofrendo modificações ao longo do tempo – da colonização à abolição, desta à contemporaneidade neoliberal – há alguns fatores de permanência: a violência, a exclusão social, política e econômica, a discriminação e o preconceito raciais. Esses são fatores que integram a estruturação do racismo em nossa sociedade nos dias atuais.

Os povos e comunidades de terreiros que se inserem dentre os Povos e Comunidades Tradicionais – PCTs,[1] vivenciam cotidianas experiências de violências e violações de direitos, em que o racismo se expressa e se impõe pelo viés da intolerância religiosa, do desrespeito aos cultos, às liturgias e aos seus seguidores.

1 Vide Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e o Decreto nº 6.040/2007.

O enfrentamento ao racismo e a promoção da igualdade racial se torna cada vez mais relevante como intervenção estatal. A questão racial no Ceará adentra a agenda governamental como política pública e, nessa agenda, os povos de terreiro com legitimidade se representam, se mobilizam, atuam e propõem com protagonismo indispensável. O mapeamento dos terreiros em nosso Estado se constitui em um instrumento importante, seja para ampliar a visibilidade e a importância desses, seja para orientar ações programáticas que façam valer a nossa aspiração por equidade e justiça racial.

No Brasil, as políticas públicas de promoção da igualdade racial são bem recentes, tomando-se como marco a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), em 21 de março de 2003, nos primeiros meses do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Duas questões aqui merecem destaque: primeiro a ação tardia do Estado brasileiro em estruturar essa política pública, em contraposição à herança de mais de três séculos de escravização de africanos e seus descendentes, de uma abolição da escravatura inacabada e dos efeitos históricos e sociais do racismo estruturado dentro de um sistema ideológico de dominação e exclusão (BARROS, 2016); segundo, é que somente no contexto de acúmulo político da democracia e de avanços da agenda de direitos que culminou na ascensão de um programa popular de governo à presidência da república foi possível instituir-se a igualdade racial como perspectiva de política de Estado. Há, portanto, uma confluência inequívoca entre democracia e políticas de promoção da igualdade racial e de enfrentamento ao racismo.

Ainda sobre o retardo da intervenção do Estado para a questão racial, há que se destacar que o projeto colonial estruturou a divisão social brasileira a partir do modo de produção escravista e, para a sustentação deste, a hierarquização racial, em que a posição de subalternidade foi rigorosamente determinada para negros e demais sujeitos não pertencentes ao grupo racial branco, dominante política e economicamente. Raça é, portanto, categoria estruturante que se reflete em desigualdades de oportunidades e de direitos, dentro de uma cultura política de relações sociais que naturalizam a discriminação racial (ALMEIDA, 2018). Consequentemente, essa questão permaneceu fora da esfera pública por muito tempo, não obstante, estivesse, desde tempos imemoriais, na esfera das resistências em suas diversas formas e expressões.

De outro lado, mas agindo na mesma direção do projeto colonial moderno, o mito ou falácia da "democracia racial", gestado principalmente no pensamento acadêmico de Gilberto Freyre e disseminado desde os aparatos jurídico-políticos ao senso comum, foi fator que fez perdurar por muito tempo a inércia estatal quanto à questão racial.

Essa inércia foi timidamente rompida pela formalidade jurídica do texto da Constituição Federal de 1988, no que se refere à igualdade independente de raça, à liberdade de crença e à dignidade da pessoa humana. Todavia, são enunciados vazios de resultados práticos se não forem preenchidos por estruturas institucionais capazes de lhes conferir a força de política pública de Estado. Nesse sentido, a esfera nacional, desde 2003, erigiu as primeiras medidas institucionais de promoção da igualdade racial, cuja base jurídica fundamental veio depois de uma década de tramitação na Câmara Federal e no Senado, do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), que além de trazer conceitos, objetivos e diretrizes para a questão racial, instituiu o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir) – regulamentado pelo Decreto nº 8.136/2013 –, que estabelece a forma de organização e articulação para a implementação do conjunto de políticas e ações com vistas à superação das desigualdades raciais no Brasil.

Por razões do comprometimento da democracia brasileira e da derrogação política de direitos, em âmbito federal, a partir do golpe de Estado de 2016, expandiram-se posições conservadoras, evidenciando-se o esvaziamento das políticas governamentais voltadas para a equidade de raça e de gênero. No mesmo diapasão, também observa-se o recrudescimento do racismo, assim como da misoginia, da lgbtfobia, da intolerância religiosa e dos problemas sociais, éticos e jurídicos que precisam ser enfrentados no contexto da disputa por hegemonia da democracia e dos direitos humanos.

Diferente do governo federal, nos últimos anos o governo estadual do Ceará vem promovendo avanços importantes na política de promoção da igualdade racial, cujo órgão de gestão e execução, atualmente vinculada à Secretaria da Proteção Social, Justiça, Cidadania, Mulheres e Direitos Humanos (SPS), é a Coordenadoria Especial de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (Ceppir). Criada em 2010, tem como objetivo principal, desenvolver ações voltadas para

a promoção da igualdade racial e para a proteção dos direitos individuais e coletivos de grupos raciais e étnicos discriminados historicamente, dentre estes: população negra, comunidades quilombolas, povos indígenas, religiões de matriz africana e afro-brasileira, povos ciganos e demais comunidades tradicionais.

Apesar dessa sobreposição de diversas políticas públicas, quando o ideal seriam órgãos públicos segmentados e com maior robustez institucional, não há prejuízos à autonomia de gestão e funcionamento, uma vez que a Coordenadoria, assim como as demais, dispõe de equipe e estrutura próprias para o desenvolvimento de suas ações e projetos.

As políticas públicas de caráter social, em geral, exigem transversalidade e intersetorialidade. Para as políticas de promoção da igualdade racial, em particular, transversalidade e intersetorialidade são mecanismos imprescindíveis, dada a complexidade da questão racial e sua implicação nos diversos aspectos da vida e do cotidiano dos grupos racialmente discriminados e subalternizados, pois:

> Não se dá um passo na igualdade racial sem mexer em um conjunto de órgãos, porque os efeitos que o racismo provoca estão relacionados com várias áreas de governo. Então é um desafio múltiplo trabalhar essa agenda, porque ela vai tocando diferentes níveis da ação política. A política de igualdade racial dá uma dimensão de que a política pública é um espaço de disputa entre grupos sociais. (BAIRROS, 2016, p. 84).

As ações da Ceppir são realizadas em articulação com as demais políticas públicas, a exemplo da Assistência Social, da Saúde e do Desenvolvimento Agrário. Merece especial destaque a profícua relação de intersetorialidade com as políticas de de Educação e Cultura. Na perspectiva da igualdade racial, a Secretaria de Educação do estado do Ceará (Seduc), a partir da Coordenadoria de Diversidade e Inclusão Educacional (Codin), em parceria com a Ceppir, tem realizado formação continuada para educadores da rede de ensino médio com a temática Educação para as Relações Étnico Raciais (Erer). Em 2020 e 2021, por essa formação, foram certificados, respectivamente, 802 e 1.101 professores e coordenadores escolares. Dentre os módulos formativos se incluem os de conteúdo específicos sobre os povos de terreiros e as religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

Por sua vez, a Secretaria da Cultura (Secult), dentro da estratégia de intersetorialidade e transversalidade das políticas de promoção da igualdade racial com as políticas culturais, adotou a modalidade de cotas raciais em todos os processos de editais públicos para o fomento e financiamento da cultura, em toda cadeia produtiva. Além disso, foram constituídos o Comitê de Expressões Indígenas e o Comitê de Expressões Afro-brasileiras. Ambos têm participação da sociedade civil e interferem diretamente nas decisões institucionais relacionadas à suas pautas. Em 2022 será realizado um percurso formativo em larga escala, com vistas à abordagem conceitual e histórica das questões raciais no âmbito das políticas culturais no Ceará, que pretende alcançar gestores e servidores estaduais e municipais, produtores e artistas de todo o Estado.

A articulação com os municípios e suas organizações e movimentos da sociedade civil conta com a estratégia da Campanha Ceará sem Racismo – Respeite minha história, respeite minha diversidade, que se constitui como instrumento mobilizador e educativo sobre e para as questões raciais. A cobertura territorial da campanha é bem significativa, de modo que todas as regiões do Estado e diversos municípios já sediaram ações (sendo 65 só em 2021). O material gráfico e visual da Campanha contempla os povos de terreiros do Ceará, no conteúdo textual e na representação da imagem da Mãe Menininha do Gantois.

Uma importante ferramenta de articulação interinstitucional com o municípios cearenses é também o Selo Município sem Racismo, criado por iniciativa legislativa do governador Camilo Santana (Lei nº 17.704, de 15 de outubro de 2021), que se constitui como medida de fortalecimento das ações de promoção da igualdade racial em âmbitos municipais, implicando em interiorização ou mesmo municipalização das ações de promoção da igualdade racial.

O Selo é uma certificação que será concedida aos municípios em reconhecimento às ações locais para o enfrentamento ao racismo e para a promoção da igualdade racial, segundo critérios estabelecidos na Lei, implicando na estruturação dessa política pública pelos municípios. Em três meses, 12 municípios se candidatam ao Selo e com esses firmamos termos de cooperação técnica, o que denota resultado muito positivo em curto prazo (de outubro a dezembro) e, expectativas reais de largo alcance em médio e longo prazo.

A política de Promoção da Igualdade Racial, como já dito, tem caráter histórico e social inquestionável e seu adentramento ao aparato de Estado não pode prescindir da ampla interlocução com a sociedade civil. Dessa forma, a cada ação da Campanha Ceará sem Racismo e do Selo Município Sem Racismo junto aos municípios, em conjunto ou em paralelo aos eventos com gestores municipais, a Ceppir realiza audiências com seus movimentos sociais representativos da população negra e dos povos e comunidades tradicionais.

Dentro da concepção de governança democrática, essa interlocução também se dá de forma contínua e qualificada, a exemplo do projeto Diálogos sobre Nós, que reuniu em diferentes datas, durante os meses de julho e agosto de 2021, representantes de povos de terreiro, quilombolas, indígenas, ciganos e de movimentos negros, com a finalidade de escuta e construção de agenda política, visando o fortalecimento da pauta de reivindicações e propostas desses movimentos sociais. Em razão da significativa participação e relevante contribuição desses movimentos, o projeto Diálogos sobre Nós terá continuidade e será realizado anualmente, pois se constitui como ferramenta operativa e metodológica do planejamento programático da Ceppir.

O controle e a participação social no âmbito das políticas de igualdade racial é feito pelo Conselho Estadual de Promoção de Igualdade Racial (Coepir), instituído pela Lei nº 15.953/2016, com competências normativa, consultiva e de deliberação sobre as políticas de igualdade racial no Estado. Sua composição paritária envolve 13 representações de instituições estatais e 13 da sociedade civil organizada, com ênfase no combate ao racismo.

Para o biênio 2021/2023, a representatividade dos povos de terreiro no Coepir corresponde seu potencial organizativo e mobilizador de suas diversas entidades, pois dentre as 13 instituições da sociedade civil, 4 e suas respectivas suplências são pertencentes aos terreiros: a) Irmandade Religiosa Beneficente e Cultural Ilé Àse Omi Bilé e Associação Cultural Afro-Brasileira Bloco Afoxé Camutuê Alaxé – Afoxé ACABACA, que representa o segmento Instituição artística e cultural ligado a etnias; a) Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU) e Associação Afro-Brasileira de Cultura Alagbà; b) Associação Filantrópica Espírita de Umbanda Caboclo Tapynaré e Associação Cultural Afro-Brasileira Casa do Rei, representando o segmento Instituição de povos de

terreiro e comunidade tradicional de religião de matrizes africanas/afrobrasileiras; e c) Centro Espírita Universalista Reis Tupinambá, representando o segmento Instituição religiosa com ênfase na população negra.

Em uma perspectiva muito específica e considerando o racismo religioso que atinge os povos de terreiro, mas também a rica participação desse povo na formação do patrimônio histórico e cultural material e imaterial, as políticas públicas de promoção da igualdade racial no Ceará tomam como norte orientador a pauta política reivindicativa de seus movimentos e representações e também o próprio Estatuto da Igualdade Racial, nas seguintes determinações:

1. Direito à liberdade de consciência e de crença, com garantia do livre exercício dos cultos religiosos e proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
2. Apoio institucional da Ceppir para comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa;
3. Ação interinstitucional para a proteção do patrimônio histórico material e imaterial de terreiros, visando a proteção de documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas.
4. Estabelecimento de diálogo institucional para a imediata instalação da Delegacia de enfrentamento aos crimes de ódio e intolerância.
5. Intersetorialização das diversas proposições dos povos de terreiro, de modo a considerar, junto às diversas políticas públicas do estado do Ceará, a relevância do etnodesenvolvimento.

À guisa de conclusão, a participação, a presença marcante e as profícuas contribuições dos povos de terreiros para o desvendamento das estruturas históricas do racismo, é de suma importância para as políticas de promoção da igualdade racial, de modo que são essas contribuições que adentram ao Estado para fortalecer um projeto democrático, igualitário e com justiça racial.

MARTÍR SILVA
Coordenadora da Coordenadoria Especial de Políticas Públicas
para a Promoção da Igualdade Racial (Ceppir) da Secretaria da Proteção Social,
Justiça, Cidadania, Mulheres e Direitos Humanos (SPS)

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, S. L. de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte, Letramento, 2018

BAIRROS, Luisa Helena de. O Enfrentamento ao racismo foi inserido no Planejamento Governamental. In: Promovendo a Igualdade Racial para um Brasil sem Racismo; SANTOS, Kátia Regina da Costa; SOUZA, Edleuza Penha de (org.), 1ª ed., Brasília: Editora IABS, 2016

BARROS, Ronaldo Crispim Sena. Políticas de Promoção da Igualdade Racial: Um novo redesenho das Políticas Públicas no Brasil. In: Promovendo a Igualdade Racial para um Brasil sem Racismo; SANTOS, Kátia Regina da Costa; SOUZA, Edleuza Penha de (org.), 1ª ed., Brasília: Editora IABS, 2016

GOMES, Daiane de Oliveira; BRANDÃO Wanessa N. M P e MADEIRA, Maria Zelma de Araújo. Justiça racial e direitos humanos dos povos e comunidades tradicionais. Revista Katálysis, 23, mai-ago, 2020, pag 317-326 disponível em – https://www.scielo.br/j/rk/a/ctkpNmdTkHZthBHwMZL9Hkz/?lang=pt acesso em jan 2022

COORDENADORES

OS DESAFIOS DO INVENTÁRIO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZES AFRICANAS DO CEARÁ

Esta pesquisa foi feita a muitas mãos e ideias. Uma das características das tradições de matrizes africanas e afro-brasileiras é a capacidade de aglutinar diferentes origens com sentidos e significados plurais, e a dimensão das ideias impregnadas não é diferente. Ao definirmos a metodologia da pesquisa, buscamos o que pudesse encaixar com nossos prazos, custos e contexto pandêmico. Como já informamos, devido ao contexto da pandemia da Covid-19, os terreiros foram diretamente afetados no seu cotidiano e, de maneira dupla, precisaram criar táticas de manutenção. A primeira ação era a necessidade de não gerar aglomerações,[1] fechar as portas do barracão ou reduzir a capacidade de participantes nas festividades públicas, diminuir toda a circulação de pessoas. Por outro lado, o caráter aglutinador e criador de valores para viver em comunidade prescinde de uma vivência coletiva onde estes são (re)criados. Foram suspensas atividades como atendimentos, desenvolvimentos, cerimônias, ritualísticas que envolvessem muitas pessoas. Como então o Terreiro continuou a servir de apoio, marco de solidariedade, consolo e suporte existencial físico-material e espírito-ancestral para toda uma comunidade que o circunda?

Um dos caminhos possíveis para responder a pergunta é uma demanda recorrente trazida pelos pesquisadores, pesquisadoras e por membros do Comitê Gestor do Inventário: "Precisamos mostrar que nós existimos". Essa frase foi repetida

1 Trata-se de uma expressão - Não aglomerar - bastante utilizada no contexto da pandemia da Covid-19 e significa evitar que muitas pessoas estejam reunidas em um mesmo espaço. "Aglomerar" adquiriu um sentido amplo e tomou forma nas categorias e metáforas mais variadas. Juntar gente, fazer baderna, e sobretudo oportunizar a circulação do vírus.

diversas vezes ao longo do percurso de pesquisa e, em boa medida, orientou escolhas metodológicas, desde as primeiras reuniões das equipes responsáveis pela condução do processo que originou este Inventário, compostas por pesquisadores e pesquisadoras e por lideranças comunitárias dos terreiros. Desse modo, o Inventário teve como um de seus objetivos apresentar à sociedade cearense parte da dinâmica e do cotidiano dos povos de terreiro.

Tivemos a intenção de fazer, desde o começo, um levantamento inicial, uma busca de base, juntada de dados que nenhuma outra instituição pública ou da sociedade civil havia feito antes. Com o tempo que era ofertado, três meses, não poderíamos fazer ou chamar esta proposta de mapeamento no seu sentido lato, mesmo que uma das ações objetivadas no processo que desenvolvemos tenha sido mapear, no sentido de georeferenciar as comunidades tradicionais de terreiro. Um mapeamento tem prioridade censitária, de transformar a amostra em universo, planeja desde o começo atingir toda uma região e capturar seu universo, ou amostra representativa que o equivalha. Nós tínhamos um objetivo de número inicial, em termos de prospecção empírica e condicionamos o projeto a fazer um levantamento de dados mais qualitativo e descritivo. Assim, optamos por conduzir a pesquisa justamente pela metodologia que é operada, especialmente no campo do Patrimônio Cultural, "o Inventário". Essa intenção se aproxima do mapeamento, mas dele difere quando restringe condicionantes a partir da base territorial.

A presente pesquisa é fruto de um Monitoramento de Ações de Projetos Prioritários (MAPP) que surgiu a partir da Política de desenvolvimento da agricultura familiar desenvolvida pela Secretaria de Desenvolvimento Agrário (SDA), incluindo Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro. Para este fim, precisava-se de um diagnóstico do indicativo de atuação das populações nos espaços selecionados para a implantação de projetos produtivos, tal como já acontece com os povos indígenas, quilombolas e com outros povos e comunidades tradicionais. Este Inventário, portanto, a partir da aplicação de um instrumental de pesquisa, buscou informações aprofundadas sobre o perfil socioeconômico, cultural, fundiário e, especialmente, acerca do caráter produtivo dos povos de terreiro do estado do Ceará.

Começamos nossa rede com as listas de casas conhecidas do segmento de comunidades de matrizes africanas, notadamente, os Candomblés, Xangôs e Ba-

tuques. A primeira versão de projeto junto à SDA designava esse público específico para a ação que está voltada para o etnodesenvolvimento. Entretanto, as especificidades do campo das tradições culturais não poderia deixar de fora o espectro afro-brasileiro das variadas formas de expressões, principalmente, mas não só, religiosas. Então, estávamos em mãos com a primeira lista elaborada pelo Coletivo Cultural de Matriz Africana Ibilé, que é constituído por lideranças de 28 (vinte e oito) municípios cearenses. Juntamos a esta, outras, de parceiros, lideranças que fazem as articulações, especialmente nas Macrorregiões Metropolitana de Fortaleza, do Cariri, Sertão de Sobral e do Sertão Central.

Nossos quatorze pesquisadores e pesquisadoras de campo trouxeram capilaridade ao trabalho. Na linha de base, foi definido o planejamento de desenvolvimento territorial em quatro fases: a primeira, nos próprios municípios e macrorregiões de moradia dos pesquisadores e pesquisadoras; a segunda, na Região Metropolitana de Fortaleza que não a capital; a terceira, nas outras macrorregiões ainda não cobertas pela pesquisa; e finalmente, a última semana de trabalho, na capital, como contrapartida proposta pela ALAGBÀ à SDA. Eventualmente, essas fases se intercruzaram, permitindo correções no rumo da pesquisa durante o trabalho.

Também contribuíram para a complementação das listas de lideranças a serem visitadas, com indicações que foram, aos poucos, alimentando um banco de dados compartilhado. Assim, as áreas a serem visitadas, bem como as rotas de pesquisa, eram elaboradas com base em uma rede de indicações que, no decorrer da realização das visitas aos terreiros/casas/tendas, geraram novas ramificações. Também fomos apoiados por uma rede de parceiros que contribuiu para a organização e o acompanhamento da pesquisa, por meio de recursos digitais e tecnológicos, como tablets conectados a um banco de dados comum, o registro georreferenciado dos terreiros/casas/tendas visitados, entre outros.

Começamos a Pesquisa pelas áreas dos próprios pesquisadores e pesquisadoras, quatro Macro Regiões distintas, e buscamos o maior número de visitas nessas regiões por 15 dias. Como existia prevalência da capital no local de residência dos pesquisadores e pesquisadoras, alguns viajaram, sempre em duplas, para outros municípios. Essa atividade possibilitou o aquecimento e o melhor entendimento da ferramenta da plataforma de pesquisa.

Para realizar a pesquisa, usamos *tablets* com sistema operacional android e um aplicativo de formulários de pesquisa *Nestforms*. Utilizando esse software é possível aplicar perguntas com respostas de escolha única, escolha múltipla e aberta (de escrita livre de texto), sincronização da câmera e microfone do aparelho que permite captar imagens fotográficas, vídeos e áudio. As fotografias das casas apresentadas ao fim desta publicação foram capturadas dessa maneira. Antes de começar qualquer pergunta, no início do questionário, o pesquisador deveria ler um termo de consentimento e livre esclarecido, identificando os objetivos da pesquisa, quem eram seus realizadores, o direito de se retirar a qualquer tempo sem prejuízo da pesquisa e em que consistia a qualificação dos dados pessoais, resguardados na Lei n° 13.709, de 14 de agosto de 2018, Lei Geral de Proteção dos Dados. A entrevista iniciava apenas se o(a) interlocutor(a) informasse, em áudio, a autorização, seguida de seu nome completo, data, município.

As rotas para as viagens eram elaboradas com base no encontro entre as listas de indicações, o perfil dos pesquisadores e pesquisadoras, as Regiões de Planejamento do Ceará, a existência dos "chaveiros" ou "porteiros"[2] em tais áreas e os desafios a serem enfrentados, como as dificuldades de acesso a alguns locais de pesquisa; as diversas formas de racismo e intolerância; a atuação do crime organizado; a necessidade da utilização de diferentes tipos de meios de transporte, a depender da localidade; os problemas de comunicação em regiões rurais; entre outros.

Durante o trabalho de campo coletamos histórias e relatos de vários tipos de intolerância e violência. Para o campo das pesquisas, seja nas relações étnico raciais, seja no campo de religiões afro-brasileiras, ou de matrizes africanas, o componente do racismo é uma constante. Este aspecto da formação da sociedade brasileira deixa rastros vividos todos os dias por membros das comunidades de terreiro, no campo ou na cidade, nos mais variados espaços públicos. Portanto, é também um papel dessa pesquisa evidenciar que esta discriminação não é atual, pelo contrário, é ato contínuo da formação sociocultural brasileira.

É importante reiterar que o combate ao racismo estrutural no Brasil teve um importante avanço em 1989, com a promulgação da Lei n° 7.716, de 5 de janeiro de 1989, conhecida como Lei Caó, que ratificando a Constituição, define como

2 Interlocutores-chaves durante a pesquisa, pessoas com capacidade de transitar entre os vários espaços e abrir as portas de vários lugares. Na Nação Kicongo há um cargo litúrgico chamado "lubitu" que é o guardião das chaves da casa dos inkices (ancestrais), sem ele não há acesso ao sagrado guardado nas dependências da comunidade.

crime, incitar, produzir e praticar a discriminação por crença religiosa. Entretanto, a conjuntura conservadora e religiosa brasileira não se muda por forma de lei, mas por pactos de convivência e conjunturas sociopolíticas, econômicas e culturais. O racismo estrutural produz diversas formas de discriminações. O racismo religioso é a forma do comportamento de intolerância que ainda persiste como chaga aberta e exposta, mesmo que não visibilizada adequadamente. Essa sedimentação da opressão histórica sempre esteve impressa na realidade sofrida pelos povos afro-religiosos. Se, por um lado, há certa exotização dessas práticas culturais, há ainda mais discriminação, o que levou e, ainda leva, muitas pessoas a não confirmar publicamente suas práticas culturais e religiosas tradicionais, mesmo que atravessadas por outras religiosidades, católicas, em especial.

Dessa forma, o contexto cearense encontrado nesta pesquisa é do público tão já oprimido e discriminado, oficialmente, seja pelo Estado ou por setores da sociedade que introjetou o racismo estrutural expresso na forma de intolerância religiosa. Por isso, o medo, a recusa e a desconfiança são fatores primordiais em pesquisas sobre religiosidades afro-brasileiras. Nossa metodologia levou isso em consideração, pois compreendemos ser necessário construir relações que façam as "portas se abrirem". Isso leva tempo, trabalho, palavras, rezas e, sobretudo, energias imanentes, no planejamento, execução e avaliação da pesquisa.

Após a leitura do termo de consentimento e livre esclarecido, seguíamos com a entrevista, uma conversa sobre a realidade daquela casa e, ao final, o pedido de indicação para chegar a outras, que podiam ser participantes da família de santo, com casas abertas (espaços culturais e religiosos das tradições afro-brasileiras) nas proximidades e grupos de afinidades em geral. A partir dessa busca, o "cada um indica um" ou, "pelo menos um", conseguimos estabelecer uma rede ampla e espraiada pelos municípios de uma mesma região.

O acesso aos terreiros, em algumas situações, não era fácil. Para conseguir realizar as entrevistas, passamos por estradas de difícil tráfego para carros não tracionados e, para chegar nas comunidades, tínhamos que atravessar rios e/ou cachoeiras. O transporte que garantia a chegada nesses locais, geralmente carros, tinha de ser deixado no meio do trajeto e os pesquisadores e pesquisadoras seguiam caminhando.

No apoio a esta tarefa, foi escolhido um Comitê Gestor para realizar o controle e participação social e a validação dos dados da Pesquisa. Foram escolhidos 8 membros com trajetória que seguem os princípios de hierarquia e senioridade das comunidades, eram pessoas com respaldo dentro de suas tradições e com conhecimento de territórios específicos que poderiam nos ajudar na pesquisa. Desta feita, reiteramos o agradecimento e pedimos a benção pela consecução deste trabalho às lideranças: Babá Cleudo Olutoji (Candomblé-Caucaia), Babalorixá Shel (Candomblé-Fortaleza), Babalorixá Valdo de Oyá (Candomblé-Fortaleza), Pai Leonildo (Umbanda-Baturité), Egbomi Pinheiro de Airá (Candomblé-Fortaleza), Mãe Ângela (Umbanda-Fortaleza), Ogan Viana Júnior (Candomblé e Jurema-Itapipoca), Mãe Hélia da Caboca Mariana (Umbanda e representante da Secretaria de Educação do estado do Ceará-Fortaleza). Com esse grupo, foram realizadas 4 reuniões em que foram ouvidas sugestões e partilhas, a fim de melhorar os rumos da pesquisa, a apresentação de dados para o poder público e foi feita a sugestão de tópicos para apresentação no relatório que orientará a execução das Políticas públicas para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro do Ceará. A primeira reunião foi a apresentação da metodologia inicial, a segunda e terceira foram resultados parciais com escuta ativa para correção de rumos, e na última, foi apresentado o resultado final e a devolutiva das diretrizes do relatório a ser entregue para a SDA.

Nosso trabalho de divulgação nas redes sociais utilizou os perfis da Alagbá e do responsável pela gestão de mídias da pesquisa, o Babalorixá Léo de Oxum, administrador da Revista Agô, portal digital de informações sobre Candomblé e Umbanda no Ceará. Os perfis do *Instagram* gerenciados por ele alcançam, ao todo, 60 mil seguidores. Esse mecanismo de divulgação foi um dos principais a fim de gerar conteúdo suplementar e relacional entre os afro-religiosos. O objetivo era criar um canal de segurança, de nitidez nas informações a afugentar possíveis desinformações. Tinha também o objetivo de convencer o povo de terreiro que essa proposta visa reparar historicamente o racismo, por meio de uma política de fomento ao etnodesenvolvimento. Nos últimos dias de pesquisa, na capital, fomos também às casas de vendas de produtos de Umbanda e Candomblé, deixamos *banners* com informação sobre a pesquisa e nossos contatos. Esse mecanismo gerou relativo sucesso, pois conseguimos cerca de 20 entrevistas a partir desta divulgação.

Contamos também com a participação e divulgação em *lives* que aconteceram nos canais de redes sociais da ALGBÀ e no canal de outro parceiro, o Omolokó Ceará, cujo perfil durante e depois do trabalho realizou transmissões ao vivo com os coordenadores, pesquisadores e pesquisadoras e outras pessoas de terreiro que foram entrevistas, dando suporte e visibilidade à realização do trabalho.

Uma categoria muito cara ao povo de santo, a família, encontrou convergência de trabalho da SDA. Encontramos algumas continuidades entres os conceitos para o fomento da agricultura familiar que utiliza essa categoria. No glossário do Observatório da Agricultura familiar do Ceará, utilizado pela SDA, a unidade produtora rural pode ser compreendida como:

"O conjunto composto pela família e agregados denominados, em seu conjunto, como "agricultores familiares", que exploram uma combinação de fatores de produção com a finalidade de atender à demanda interna por alimentos e outros bens que contribuem para o abastecimento da sociedade brasileira e na geração de divisas[3].

Para os povos de Terreiro, a "família de santo" é a expansão da família com parentesco sanguíneo. Nela se juntam, os sujeitos que possuem pertencimento a partir da iniciação e manutenção de tradições culturais baseadas na ancestralidade. A nomenclatura amplamente divulgada na sociedade nacional "Mãe" e "Pai" de "santo" diz respeito a essa capacidade de aglutinar em torno de uma unidade familiar com identidade, ancestralidade e uso do território comum. Por conta disso, também há os filhos de santo, os netos, os irmãos de santo que se relacionam com os outros terreiros/casas/tendas. Notadamente, como já dito nesta publicação, as tradições culturais de matrizes africanas e afro-brasileiras se tornam espaços de apadrinhamento. Daí também, nota-se o termo "madrinha" e "padrinho", especialmente nas tradições da Umbanda, do Catimbó e da Jurema como postos hierárquicos de condução das mesmas.

Para nosso povo, a unidade familiar de santo produz, consome, troca, vende, diversos produtos do campo, mas não só, culinária, artes, indumentária e uma variedade enorme de objetos e produtos e conhecimentos que serve para abas-

3 SDA. Observatório da Agricultura Familiar. Glossário. Disponível em: <https://ceara.dieese.org.br/glossario-de-variaveis.php>. Acesso em: 10 de jan. de 2022.

tecer a si, seu espaço de culto e para aquisição de renda. Tanto o que é tangível: a banana, a macaxeira, o mel, as hortaliças, as ervas, as roupas, as indumentárias, a pedraria, a joalheria, a produção de acessórios de vestimentas etc; quanto o próprio conhecimento utilizado para essa produção são produtos desenvolvidos e aprendidos há séculos de repasse tradicional.

Por conta disso, a SDA reconhece esses Povos e Comunidades Tradicionais como participantes da cadeia produtiva da agricultura familiar, chamando-os de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro:

Grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais e possuem formas próprias de organização social. Ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição[4].

Esse aprendizado é trocado e gestado a partir da relação entre os povos de terreiros e diversas comunidades tradicionais. Nesta pesquisa, visitamos terreiros encravados em territórios quilombolas dos municípios de Caucaia, Porteiras e Horizonte. Sobre as comunidades indígenas, obtivemos 29 (vinte e nove) respostas desta afirmação de cor/raça. Entretanto, o pertencimento étnico prescinde de reconhecimento dos pares para a autoafirmação dos direitos perante os grupos indígenas e ao Estado. Essas lideranças estavam nos municípios de Crateús, Juazeiro, Itapipoca, Pacatuba, Canindé, Jardim, Caucaia. Nesses territórios, entrevistamos lideranças de terreiros situados dentro dos territórios indígenas e/ou próximos a eles, dos seguintes povos: Potiguara, Cariris, Tabajara, Pitaguary, Tremembé, Tapeba, Kanindé. Essa é, sem dúvidas, uma das grandes pistas deixadas neste Inventário e que servirá de investigação e qualificação futura para a SDA entender, como foi entendido pelos analistas, a inseparável relação ancestral e cosmológica entre Povos de Terreiro e Povos Originários. Esta é também uma relação que faz circular bens, produtos, serviços e tecnologias sociais que juntam mundos imanentes e transcendentes, dos "vivos" e dos "mortos", do Orun e do Aiyé.

A guisa de conclusão, falando no que vimos e ouvimos, devemos deixar aqui a impressão de saber que o mais importante para os nossos é a nossa ancestra-

4 idem, ibidem

lidade. Os locais onde o nosso divino é reverenciado - altares, gongás, barracões - estava sempre impecável e, na maioria das comunidades, eram bem mais estruturados que a própria residência das lideranças, que por sua vez carecia de água potável e/ou tratada, possuiam sistema de esgoto rudimentar ou, em alguns casos, principalmente na área rural de difícil acesso, era inexistente.

Sofremos e choramos ao chegar em terreiros em que não tinha água para beber, que não tinha um café para servir. Podemos e devemos salientar que muitos dos nossos continuam passando fome, tentando superar, a todo custo, a atual conjuntura política do país que nos nega, nos reprime e provoca perseguição aos nossos corpos físicos e ancestrais, tanto de forma institucional quanto por facções que se auto-identificam "crentes desviados" e não nos querem em seus territórios. Assim, nos vitimizam com perseguição, pois só nos enxergam como religião e, como falamos antes, por termos em nossa cosmovisão a afro-descendência, somos considerados subgrupos sociais no olhar dos preconceituosos.

Isso tudo nos deixa mais fortes. Abordamos em nossas visitas a garantia de nossa existência em nossa diferença de ser, firmamos e afirmamos nossos compromissos em ajudar os nossos, estreitamos laços, apresentamos os marcos legais que foram resultado de lutas dos nossos e que devem ser sempre utilizados para garantir nossa cidadania. Dialogamos com governos municipais, conversamos com as lideranças que não tinham esse hábito para iniciar essas conversas. O resultado disso constatamos, com a construção de políticas públicas para nosso povo a curto prazo, como editais utilizando de recurso da Lei 14.017 de 29 de junho de 2020, a Lei Aldir Blanc, inserindo o povo de santo como uma categoria por ter sua expressões culturais fomentadas. E perspectivas a longo prazo nos municípios de interesse para o debate sobre etnodesenvolvimento.

Hoje, ao término deste trabalho, esperamos que o Governo do estado do Ceará entenda que a possibilidade de etnodesenvolvimento, por meio dos projetos produtivos, é real, que necessitamos de agenda própria e prioritária, tendo em vista séculos de negação cultural, que segurança pública perpassa por formação, incluindo as diferenças de pertencimento étnico-racial do povo cearense e, sobretudo, que a efeméride pautada apenas em acontecimentos ou fatos gerados com um olhar hegemonicamente branco, eurocêntrico, colonizador e racista não pode mais existir.

(iN) SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL NOS TERREIROS DO CEARÁ[1]

Babá Prof. Patrício Carneiro

Considerando a comprovada relação existente entre as práticas afro-religiosas e a segurança alimentar e nutricional dos adeptos e seguidores dessas expressões religiosas, a equipe de pesquisadores e pesquisadoras do Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará também incluiu nos seus instrumentos de pesquisa, questões relacionadas com os mecanismos dessa importante dimensão da vida social desses grupos.

É sabido que os territórios sagrados das religiões afro-brasileiras, também conhecidos como terreiros[2], são importantes *loci* de redistribuição alimentar e nutricional que envolve não só os membros dessas comunidades, mas todas as pessoas que por ali passam por ocasião de ritos e festas. Em muitos casos, o terreiro também funciona como epicentro de redistribuição alimentar, abrangendo não só os seus membros, mas também as populações que vivem no seu entorno, fato constatado pela historiografia e pelas etnografias mais antigas sobre o candomblé, como os estudos de Roberto Motta constatam, ao estudar o papel do sacrifício no xangô pernambucano (Motta, 2021), por exemplo.

1 Por Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (Professor Adjunto de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira - Unilab).

2 Sempre que nos referirmos a "terreiros" estaremos fazendo menção a essa "forma social negro-brasileira" (Sodré, 1988) que, dependendo da expressão afro-religiosa, também pode ser chamada de "casa" ou "tenda", conforme consta no Inventário.

Apresentado inicialmente em 1991 e reeditado em 2021, o livro *Edjé Balé: sacrifício ritual no Xangô de Pernambuco* (MOTTA, 2021) é resultado de pesquisas realizadas durante décadas por esse pesquisador junto a terreiros de Recife e sua região metropolitana. Suas conclusões são exemplo categórico de como nessa religião afro-pernambucana - assim como em quaisquer outras religiões afro-brasileiras - a prática ritual está diretamente relacionada com a redistribuição alimentar no terreiro e seu entorno. Também a pesquisa "*Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de terreiro*" (BRASÍLIA, 2011), realizada entre maio e agosto de 2010, junto a terreiros de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife dá conta de como os terreiros desempenham importante papel de redistribuidor de alimentos no raio da sua abrangência.

Essa estreita relação entre religiões afro-brasileiras e práticas alimentares é um dos motivos para que os povos de terreiro do Ceará mantenham, há vários anos, representantes junto aos Conselhos de Segurança Alimentar (Consea), do Estado, assim como da prefeitura de alguns municípios abrangidos pela pesquisa, como Fortaleza. A representação junto a esses órgãos está ligada à importância atribuída à alimentação nessas religiões, já que a troca de alimentos constitui parte eminente das relações estabelecidas entre as pessoas, as divindades, os ancestrais e a própria comunidade religiosa.

Baseadas num culto à natureza divinizada, através da relação de troca de oferendas, as religiões afro-brasileiras funcionam como dispositivo capaz de garantir a segurança alimentar e nutricional de muita gente, fato que pode ser comprovado de diferentes formas, como através das relações do terreiro com o mercado local e regional de alimentos, seja de origem animal, vegetal ou mineral. Portanto, o terreiro também é lugar onde se come. Onde tem terreiro, tem comida. E as pessoas sabem disso[3].

Considerando-se, então, a elevada importância atribuída ao ato alimentar nessas religiões, a cozinha termina ocupando um espaço privilegiado nos terreiros, já que é ali onde se dão os mais variados e complexos processos de transformação

3 Essa estreita e importante relação entre os terreiros e a redes de segurança alimentar já ensejaram o desenvolvimento de pesquisas institucionais, apoiadas pelo poder público, como a já citada *"Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de terreiro"* (Brasília, 2011), realizada entre maio e agosto de 2010, junto a terreiros de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. Também, a pesquisa que ora se apresenta visa reunir e sistematizar material de campo que possa subsidiar políticas públicas, entre elas as de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), voltadas para essa população específica.

dos alimentos. Aqui estamos considerando como "alimentos" todo recurso natural portador de nutrientes capazes de compor a alimentação humana, seja de origem animal, vegetal ou mineral. Já "comida" aqui está sendo entendida como o produto da ação humana sobre os recursos alimentares naturais, que, de acordo com os códigos de cada grupo, assumem formas culturalmente adequadas para o consumo e condição nutritiva relevante para a reposição das energias gastas. Nesse sentido, a cozinha do terreiro pode ser vista como o lugar privilegiado dessa transformação de natureza em cultura, ou de alimentos em comida. Transformação essa que está diretamente relacionada com a manipulação da força vital (*axé*, *ngunzo*, *moyo*) que garante a existência das pessoas e das coisas.

No que diz respeito ao produto das cozinhas dos terreiros, as mesmas comidas que servirão para o uso nos ritos internos ou serão apresentadas às divindades e entidades espirituais cultuadas, também poderão alimentar a comunidade reunida para uma festa, contribuindo, assim, para a dinâmica da vida social cotidiana da comunidade religiosa. A existência de uma *cozinha sagrada* no terreiro – instalação incomum ou mesmo inexistente em muitas outras expressões religiosas – já é um forte indicativo da importância atribuída à alimentação nessas religiões.

Convém explicar que, no caso do candomblé, a cozinha do terreiro é uma parte tão integrada à vivência ritual que sua supressão representaria, incontestavelmente, a inviabilização do culto. No candomblé, portanto, a cozinha é um elemento estrutural e estruturante da vida religiosa. Aliás, muitos dos saberes religiosos (*fundamentos*) próprios das religiões afro-brasileiras estão, direta ou indiretamente, relacionados com a cozinha e com as práticas nela levadas a cabo. É justamente em função disso que grande parte dos estudos relacionados a essas religiões dão importante destaque ao papel dos alimentos e seus usos rituais.

No caso da umbanda – ou das umbandas, melhor dizendo –, maior expressão religiosa afro-brasileira do Ceará identificada pelo Inventário (346 terreiros), a cozinha sagrada nem sempre ocupa esse papel tão proeminente. Contudo, isso não quer dizer que as comidas não participem do culto como mediação entre as pessoas, os seres sobrenaturais e as divindades. Na verdade, no caso da Umbanda, as comidas sagradas dividem com os banhos, defumações, velas, perfumes, chás, rezas, descarregos e outros procedimentos rituais, esse papel que no candomblé termina sendo mais concentrado no uso das comidas. Todavia, também nas umbandas, as comidas estão presentes, sejam para alimentar as divindades ou as pessoas.

Foi em função dessa preeminência dada ao ato de alimentar nessas religiões, que a equipe de pesquisadores e pesquisadoras deste Inventário incluiu perguntas relacionadas às condições alimentares dos povos de terreiro no Ceará. Entre elas estão aquelas relacionadas à existência de cozinha no terreiro; uso do solo para algum tipo de produção de alimentos; criação de animais; participação dos membros da comunidade religiosa em alguma forma de produção em espaços exteriores ao terreiro (entorno); conhecimento acerca dos dispositivos legais de fomento à produção de alimentos (Declaração de Aptidão ao Pronaf - DAP física, cooperativas, movimentos associativos etc.); políticas internas ao terreiro na preparação e distribuição de alimentos e os efeitos da pandemia de Covid-19 sobre as práticas alimentares da comunidade. Comentaremos, ao longo deste capítulo, as respostas obtidas em campo, através dos instrumentos adotados, como o questionário, as entrevistas e as visitas *in loco*.

A cozinha do terreiro

Inúmeras pesquisas, desde a década de 1950, dão conta da importância da cozinha nos terreiros das religiões afro-brasileiras (Bastide, 200; Augras-Guimarães, 1996). Comumente chamada de "senzala" no Ceará, a cozinha do terreiro costuma funcionar como uma espécie de coração da comunidade, já que é ali que se processam os alimentos por meio dos quais se garantirá o culto das divindades e as relações existentes entre as pessoas. Nota-se, então, o quanto a cozinha é importante para a reprodução material e espiritual dos grupos sociais ligados a essas religiões.

A relevância da cozinha nas religiões afro-brasileiras nos faz compreender que qualquer política pública voltada para esses povos deverá, necessariamente, levar em conta o que se passa nesse importante espaço do terreiro. A cozinha sagrada é, portanto, um desses mecanismos diretamente associados à reprodução econômica, social e espiritual do povo tradicional de matriz africana no Brasil. E cabe lembrar também que, como dispõe o Decreto n° 6.040/07:

> Povos e Comunidades Tradicionais [são] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Brasília, 2007, Art. 3°, Inciso I).

Em consonância com esse decreto federal que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, e a fim de verificar e mensurar o potencial desses espaços de transformação dos alimentos nos territórios afro-religiosos no Ceará, durante o trabalho de pesquisa que inventariou os terreiros nesse Estado, perguntou-se aos entrevistados se "Existe cozinha no seu terreiro/casa/tenda?" Sendo que, dos 494 terreiros inventariados[4], 270 deles (54,7%) afirmaram ter cozinha no terreiro, em contraposição a 224 (45,3%) que confirmaram não tê-la[5].

Se consideramos que, dos 494 terreiros inventariados, apenas 72 se declararam ser de Candomblé e 346 se afirmaram ser de Umbanda, e ainda, se cruzarmos as respostas à pergunta sobre a existência de cozinha com aquelas dadas à questão "Qual segmento cultural tradicional e/ou religioso de seu terreiro/casa/tenda?" poderemos ter elementos suficientes para acreditar que a maior concentração de cozinhas se encontra entre as casas de Candomblé. Porém, deve-se considerar essa hipótese com parcimônia, já que em expressões como a umbandomblé (9), Omolokô (7), Nagô (2) e o Tambor de mina (1) as comidas também tem uso intenso e constante, o que nos leva a crer que os terreiros/casas/tendas dessas expressões religiosas também mantém cozinhas sagradas.

Nesse ponto da discussão, vale relembrar que algumas expressões afro-religiosas têm na comida uma centralidade maior, o que pode influenciar na existência ou não de cozinha nas dependências do terreiro. Expressões religiosas como candomblé, terecô e omolokô enfatizam mais o uso de alimentos no culto, diferentemente do que acontece em expressões como catimbó e jurema, nas quais as comidas só aparecem esporadicamente em alguns ritos específicos ou ao final das funções religiosas, quando os membros da comunidade, clientes e visitantes se confraternizam através da comensalidade.

Se lembrarmos que, entre os terreiros inventariados em todo o Estado, 70% deles (equivalente a 346) eram de Umbanda e apenas 14,6% (72) se disseram de Candomblé, compreenderemos o fato de não haver cozinha em ao menos 45,3%

4 Alertamos para o fato de que esse número corresponde apenas aos terreiros inventariados, sendo que o total de terreiros/casas/tendas existentes no Estado do Ceará é bem maior. Em função das várias dificuldades explicadas ao longo deste livro, nem todos foram acessados pela equipe do Inventário.

5 Ao longo deste texto, sempre apresentaremos os números relativos de terreiros, seguidos, entre parênteses, dos números absolutos, ou vice-e-versa. Com isso temos a intenção de possibilitar uma visão mais abrangente possível da realidade das casas que participaram da pesquisa.

dos terreiros inventariados. Contudo, o fato de não haver cozinha no terreiro não deve ser interpretado como ausência total do trato com os alimentos, já que também é comum servir comida antes, durante e/ou depois dos ritos em muitas expressões da Umbanda, mesmo que, em alguns casos, essas comidas já sejam introduzidas prontas no espaço do terreiro. A existência da cozinha, porém, é um forte indicativo do potencial do terreiro como epicentro de redistribuição alimentar e nutricional entre a população que orbita em torno dele.

Em expressões afro-religiosas como o candomblé, é comum que se mantenha até mais de uma cozinha no terreiro, já que há uma compreensão de "comidas sagradas" que termina exigindo um sacerdócio especial para seu manejo e impondo códigos de pureza ritual incompatíveis com uma cozinha comum. Por outro lado, muitas vezes o conjunto arquitetônico do terreiro é o mesmo que abriga a casa de morada do sacerdote ou sacerdotisa, o que também implica na configuração da cozinha ou das cozinhas existentes. A pesquisa constatou, com precisão, esse dado, quando ouviu 60,7% (300) dos terreiros afirmarem que o mesmo estava localizado numa casa/domicílio. Segundo os resultados obtidos, apenas 23,9% (118) dos terreiros estão instalados em terreno destinado exclusivamente a atividades religiosas. O número é ainda menor, 14% (69) entre os terreiros que, estando instalados em terrenos destinados apenas a atividades religiosas, também fazem usos não religiosos/produtivos do mesmo, como salão de cabeleireiro, atelier ou outros fins.

Todas essas informações arroladas no parágrafo anterior nos fazem entender que, quando o terreiro funciona na mesma instalação da casa da liderança, sua cozinha termina sendo a cozinha de toda a comunidade, o que aumenta ainda mais o potencial desses pólos de difusão alimentar, motivo pelo qual a liderança não pode se responsabilizar sozinha pela alimentação de todos. A progressiva promoção de alguns terreiros a associações de bairro, fundações culturais e pontos de cultura tem revelado um certo reconhecimento, por parte do poder público, da sociedade mais abrangente e das comunidades locais, desses territórios sagrados que, como se pode perceber, são muito mais do que meros espaços de culto religioso.

A equipe de pesquisa também quis saber se, no caso de existência de cozinha, a mesma atendia às necessidades do terreiro em termos de tamanho; suficiência de utensílios (pratos, talheres, panelas e outros); suficiência de equipamen-

tos de cozinha (fogão, geladeira, forno e outros) e condições físicas do local (pia, bancada, torneira, telhado).

Note-se que grande parte dos itens pelos quais se interrogou está relacionada com o manejo e acondicionamento dos alimentos, mas também em sintonia com as exigências de órgãos de controle de qualidade higiênica e sanitária, como a Vigilância Sanitária no âmbito federal e as Secretarias de Saúde do estado do Ceará e dos municípios nos quais se encontram os terreiros, já que são essas últimas que expedem Alvará de Funcionamento para cozinhas comunitárias e de projetos sociais que atuam no campo da alimentação, por exemplo. Isso adquire ainda mais significado quando lembramos que, nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras têm sido muito questionadas em função do manejo do abate religioso de animais e no trato com a carne, muitas vezes obrigando sacerdotes e sacerdotisas a adaptarem suas cozinhas para uma melhor adequação a essas exigências normativas de âmbito federal, estadual e/ou municipal.

Este livro relembra e ratifica que, desde o julgamento do Recurso Extraordinário nº 494.601 (RS) no Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), em sessão do dia 28 de março de 2019, não há mais absolutamente nenhuma sombra de dúvidas sobre a constitucionalidade do abate religioso de animais nas religiões afro-brasileiras. O voto do Ministro Marco Aurélio Mello, único dissonante do restante da corte, diga-se de passagem, já que condicionou a constitucionalidade ao consumo da carne resultante do abate, é emblemático para dirimir quaisquer incompreensões ainda persistentes, motivo pelo qual reproduzimos trecho do mesmo abaixo, no ponto em que ele afirma:

> É necessário harmonizar a proteção da fauna com o fato de o homem ser carnívoro. Revela-se desproporcional impedir todo e qualquer sacrifício religioso de animais, aniquilando o exercício do direito à liberdade de crença de determinados grupos, quando diariamente a população consome carnes de várias espécies. Existem situações nas quais o abate surge constitucionalmente admissível, como no estado de necessidade – para a autodefesa – ou para fins de alimentação. O sacrifício de animais é aceitável se, afastados os maus-tratos no abate, a carne for direcionada ao consumo humano. Com isso, mantém-se o nível de proteção confe-

> rido aos animais pela Constituição Federal sem a integral supressão do exercício da liberdade religiosa. Dou parcial provimento ao recurso extraordinário, conferindo à Lei nº 11.915/2003, do Estado do Rio Grande do Sul, interpretação conforme a Constituição Federal, para assentar a constitucionalidade do sacrifício de animais em ritos religiosos de qualquer natureza, vedada a prática de maus-tratos no ritual e condicionado o abate ao consumo da carne. [...] É assim que eu voto. (MELLO, 2019).

É certo que, após a votação e o reconhecimento da constitucionalidade da prática, o ordenamento jurídico brasileiro precisou se ajustar a essa nova realidade, fato que deu origem à Portaria nº 365, de 16 de julho de 2021, que aprovou o Regulamento Técnico de Manejo, Pré-abate, Abate Humanitário e métodos de insensibilização autorizados pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). E, já no seu capítulo II (Das disposições preliminares), a Portaria define o que o documento entende sobre a questão: "II – Abate sob preceitos religiosos: procedimento de abate específico realizado sob orientação de autoridade religiosa, para atendimento de exigência à comunidade que o requeira" (Brasília, 2021, Portaria, nº 365, Cap. II, Inciso II).

Um pouco mais adiante, no Capítulo III, ao falar dos Requisitos Gerais, o documento explica:

> Art. 6º - É facultado o abate de animais de acordo com preceitos religiosos, desde que seus produtos sejam destinados total ou parcialmente ao consumo por comunidade religiosa que os requeira ou ao comércio internacional com países que façam essa exigência. Parágrafo único. Compete exclusivamente à entidade certificadora religiosa competente e ao estabelecimento de abate o atendimento aos preceitos de abate tratados no caput. (Brasília, 2021, Portaria, nº 365, Cap. III, Art. 6º e § único).

Contudo, como se pode constar abaixo, a Portaria pouco interfere nas práticas do candomblé e demais expressões afro-religiosas, já que suas orientações não representam embaraçamento dos ritos tradicionalmente adotados, além das orientações corresponderem a cuidados que o povo de terreiro já costuma manter no trato com os animais destinados ao abate:

> Art. 16. No abate sob preceitos religiosos deve ser observado o que segue: I - os ruminantes devem ser imobilizados em boxes de contenção adaptados à prática da degola e somente poderão ser liberados do equipamento de contenção quando apresentarem sinais de insensibilidade; II - o corte deve ser único e com lâminas bem afiadas; e III - a velocidade da linha de abate de aves domésticas sem prévia insensibilização deve ser regulada de modo a minimizar a agitação das aves. (BRASÍLIA, 2021, Portaria, nº 365, Cap. IV, Art. 16, Incisos I, II e II).

Visivelmente, a Portaria parece se referir muito mais ao abate religioso nos moldes praticados por instituições judaicas e muçulmanas, costumeiramente voltadas para uma produção industrial e em larga escala de proteína animal com certificação de pureza ritual. De qualquer forma, fica entendido que em nada o novo ordenamento jurídico brasileiro representa impedimentos da prática de abate religioso mantida pelos povos tradicionais de terreiro, notadamente do candomblé, motivo pelo qual a relação entre religiões afro-brasileiras, cozinha e produção de alimentos mantém-se preservada e garantida.

Muito consciente da legalidade e relevância das suas práticas rituais das quais se origina a cultura alimentar dos terreiros, a pesquisa também constatou que entre os terreiros inventariados no Ceará, 101 deles (33,4%) afirmaram dispor de cozinha que atendia satisfatoriamente todas as necessidades do terreiro, do que podemos depreender que nessas comunidades há plenas condições de alimentar tanto as divindades quanto as pessoas que passam por ali. E os números vão se reduzindo entre 73 (24,2 %), 35 (11,6%), 21 (7%), 19 (6,3%) e outros, desses terreiros, que afirmaram dispor de cozinha apenas parcialmente equipadas para as necessidades alimentares da comunidade. Os dados revelam, portanto, que qualquer política pública que vise potencializar a capacidade dos terreiros como pólos de combate à vulnerabilidade alimentar e nutricional também deve atentar para formas de financiamento de equipamentos de copa e cozinha.

Nessas culturas religiosas, contudo, a importância da cozinha está diretamente relacionada com o que é processado nela. E nesse sentido, a aquisição dos alimentos e insumos, necessários tanto às práticas de culto quanto à alimentação das pessoas que frequentam o terreiro, pode ser feita através de rateio entre os membros

da comunidade; compra nos circuitos locais e regionais de mercado de alimentos ou produção no espaço do terreiro ou em terrenos contíguos ou extensivos a ele. Para verificar a origem dos insumos alimentares que abastecem os terreiros no Ceará, a equipe de pesquisa interrogou os religiosos sobre as formas de produção de alimentos no território do terreiro, que, por sua vez, também está ligada aos diferentes usos produtivos do solo. Vejamos a seguir algumas das respostas obtidas.

Uso do solo para plantio nos terreiros

Ainda interessados em saber a origem dos alimentos que circulam nos terreiros e que garantem a segurança alimentar de tanta gente, os pesquisadores quiseram saber se parte desses alimentos eram produzidos nos terreiros e se o solo dos mesmos tem sido utilizado para o cultivo de alimentos.

Quando interrogados se existia espaço para plantio de alimentos no terreiro, em números absolutos, 305 deles (61,7%) responderam *não*. Portanto, apenas 189 (38,3%) dos terreiros do Ceará inventariados possuem espaço onde é possível desenvolver o plantio de alimentos como possibilidade produtiva. Não é demais relembrar que, entre os muitos insumos utilizados nos ritos dessas religiões, estão vários tipos de frutas, legumes, tubérculos, raízes, farinhas, grãos, óleos, mel, azeites, bebidas, água, pós derivados de plantas, açúcar, sal, temperos, animais variados, peixes, ovos, folhas, hortaliças, ervas, verduras etc.

Também vale destacar que, na grande maioria das vezes, esses insumos, depois de receberem complexos tratamentos rituais, se convertem em preparações culinárias muito próximas do estado *in natura*, mantendo-se minimamente processados, já que as técnicas de preparação das comidas, além de rituais são, majoritariamente, artesanais e não envolvem procedimentos que alterem profundamente a sua forma, cheiro, sabor e propriedades nutricionais.

Como alimentos *in natura*, estamos considerando a mesma compreensão adotada pelo Guia Alimentar para a População Brasileira, que assim descreve esse tipo de alimentos: "Alimentos *in natura* são aqueles obtidos diretamente de plantas ou animais (como folhas e frutos ou ovos e leite) e adquiridos para consumo sem que tenham sofrido qualquer alteração após deixarem a natureza". (Brasília, 2014, p. 25).

Da mesma forma, aqui também compartilhamos a mesma compreensão de "alimentos minimamente processados" adotada pelo Guia que assim os descreve: "Alimentos minimamente processados são alimentos *in natura* que, antes de sua aquisição, foram submetidos a alterações mínimas. Exemplos incluem grãos secos, polidos e empacotados ou moídos na forma de farinha, raízes e tubérculos lavados, cortes de carne resfriados ou congelados e leite pasteurizado" (Brasília, 2014, p. 26).

Relacionando-se as recomendações do Guia com as especificidades do cotidiano alimentar da vida nos terreiros, é possível notar que ali existe um modo próprio de existência que supervaloriza a importância dos alimentos *in natura*, já que é nessa forma que eles concentram todo o *axé* (força vital) existente e disperso nos diferentes elementos da natureza. Um exemplo prático dessa cultura alimentar são as preparações culinárias (comidas votivas) como o *abará*, o *omolocum*, o *acaçá*, o *acarajé*, o *ebô* etc.

Na verdade, no que diz respeito às religiões de matrizes africanas e afro-indígenas - consideradas aqui como expressões religiosas resultantes das diferentes interações entre elementos de origem africana e ameríndia -, por serem religiões de culto à natureza, a grande maioria dos seus ritos se expressa através de uma relação com essa natureza de forma a modificá-la o mínimo possível, já que um dos objetivos dos ritos é extrair a energia/força vital (*axé*, *ngunzo*, *moyo*) contida nas suas formas e conteúdos, conforme presentes na natureza.

Nesse sentido, assim como se faz com os alimentos, também no uso das ervas, por exemplo, o estado *in natura* é sempre maximamente preservado. Exemplo disso são os banhos rituais – presentes em quase todas essas expressões religiosas – geralmente preparados à base de ervas frescas, evitando-se sua cocção, o que poderia alterar seus princípios bioquímicos, geralmente lidos como a materialidade da sacralidade, portadora das propriedades espirituais. Ou seja, para esses religiosos, a materialidade da sacralidade do banho de ervas está ligada diretamente à extração do néctar, do sumo da planta, motivo pelo qual os ritos buscam preservar o máximo das suas formas e propriedades naturais, pois é justamente nelas que está a representação daquela sacralidade ligada aos encantados, às divindades etc. E o que se fala das ervas, pode-se aplicar aos minerais, aos animais e aos alimentos, de uma forma geral.

Portanto, os dados coletados acerca da utilização do terreno para a produção de alimentos - já que tanto o culto quanto a alimentação do grupo prima por alimentos *in natura* -, revelam muita coisa. Uma delas é a predominância dos terreiros em regiões urbanas ou periurbanas, onde o valor dos terrenos é mais elevado e questões fundiárias ligadas, por exemplo, à especulação imobiliária, impedem sacerdotes e sacerdotisas de terem um terreno mais amplo no entorno do seu terreiro. Essa realidade é comprovada através dos dados referentes à caracterização física, fundiária e infraestrutural dos terreiros, devendo-se lembrar que a maioria deles está localizada em áreas urbanas e periurbanas, o que influencia diretamente no tamanho do terreno, do qual dependeria seu uso para plantio.

De qualquer forma, uma coisa é dispor de terreno compatível com a produção de alimentos, outra é, de fato, fazer uso desse terreno para essa produção. A decisão de produzir ou não, por sua vez, também está ligada a diferentes questões. Nesse sentido, considerando-se o contexto anterior à pandemia de Covid-19, quando interrogados sobre o uso efetivo do espaço para produzir alimentos, apenas 24,5% dos terreiros (121 deles) afirmaram não fazer uso do terreno para cultivo. Os demais afirmaram praticar o cultivo em alguma das modalidades de Quintal Produtivo, Agricultura Familiar[6] e outros. A predisposição dos religiosos para explorarem o potencial produtivo do terreno, como se percebe, é grande. Fato que poderia ser ainda mais bem aproveitado, caso houvesse alguma forma de fomento e incentivo por parte do poder público.

Por outro lado, ao serem interrogados sobre o volume da produção nesses espaços, apenas 15% afirmou produzir o suficiente para atender às necessidades do terreiro, o que nos leva a perceber que essas unidades comunitárias ainda dependem muito do mercado de alimentos e, consequentemente do fluxo de dinheiro que entra através dos filhos-de-santo, dos clientes e dos amigos da casa. Geralmente essa receita provém de doações, rateios, mensalidades e pagamen-

6 Nesse contexto, ao nos referimos à Agricultura Familiar, estamos compreendendo a comunidade-terreiro também como uma unidade familiar, e como tal, nos apoiamos no Glossário da Agricultura Familiar que assim define 'unidade familiar': "O conjunto composto pela família e agregados denominados, em seu conjunto, como 'agricultores familiares', que exploram uma combinação de fatores de produção com a finalidade de atender à demanda interna por alimentos e outros bens que contribuem para o abastecimento da sociedade brasileira e na geração de divisas". Deve-se recordar ainda que geralmente a "família-de-santo" é composta, quando compreendida como uma família extensa, tanto pela família biológica da liderança quanto a família religiosa e os agregados.

to pelo serviços mágico-religiosos prestados. Isso quer dizer que, apesar de alimentar muita gente, a receita de um terreiro é incerta, intermitente e oscilante, o que repercute diretamente no fluxo intracomunitário de alimentos. Esse fato ficou comprovado durante a pandemia quando muitas comunidades de terreiro se viram sob risco real de insegurança alimentar, constatação feita pela equipe de pesquisa que foi a campo recolher os dados. Houve mesmo relatos de gente de terreiro passando fome, já que, até mesmo as cestas-básicas distribuídas durante a pandemia nem sempre chegavam àqueles que mais precisavam.

A situação de insegurança alimentar percebida pela equipe de pesquisa durante a pandemia não deve ser interpretada nem como uma regra generalizada e nem como uma exceção resultante da crise aguda desencadeada pelos efeitos da pandemia. Isso porque, se podemos afirmar – como vimos fazendo – que as religiões afro-brasileiras são religiões nas quais se percebe uma cultura da abundância de alimentos, da mesma forma é verdade que a circulação de alimentos nos terreiros também depende das condições socioeconômicas dos seus membros e da realidade socioespacial na qual essas comunidades estão inseridas.

Nesse aspecto particular, a pesquisa comprovou que grande parte dos terreiros está situada em bairros periféricos ou periurbanos, muitas vezes com altos índices de vulnerabilidade social e marcadores socioeconômicos reveladores da pobreza generalizada e do descaso por parte do poder público. Some-se a isso, os problemas estruturais de segurança pública existentes no estado do Ceará, que também pode interferir na aquisição de alimentos por parte dessa população. Isso faz com que os membros da comunidade religiosa estejam expostos às mesmas vulnerabilidades que a população do seu entorno, inclusive em termos de vulnerabilidade alimentar e nutricional.

Nesse sentido, o quadro revelado através da pergunta comentada acima – sobre os usos do solo do terreiro para a produção de alimentos – manteve-se relativamente estável mesmo durante a pandemia, já que 26,3% dos entrevistados (130 terreiros) afirmaram que mesmo durante a pandemia, as áreas antes cultivadas continuaram a sê-lo. Houve a queda de apenas um por cento no uso para cultivo dessas áreas (25,9%), fato que denota o quanto o terreiro também participa das redes de fontes de alimentos, inclusive durante períodos de crise

aguda de acesso aos alimentos, como foi o caso da pandemia de Covid-19.

O uso do terreno como fonte de produção alimentar por parte de alguns terreiros pode ser lido na perspectiva do valor atribuído ao lugar como território no qual a vida se faz existir e adquire sentido. Isso porque, o lugar, convertido em território pelas vivências que imprimem identidade mediada pelos ritos, faz desse território uma das bases fundamentais para a reprodução material e simbólica do grupo. Como já dissemos, o Decreto n° 6.040/07 chama nossa atenção para essa dimensão da reprodução material e simbólica da vida dos povos tradicionais. Também Muniz Sodré, no seu clássico estudo sobre as relações entre o terreiro e a cidade, nos ajuda a entender essa relação fundamental entre o povo negro-brasileiro afro-religioso e o terreiro, como base da reprodução material e simbólica das suas formas de existência. Nas palavras de Sodré (1988):

> As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiros* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). (p. 17-18).

E, no mesmo raciocínio, Sodré nos adverte de que essa importância do território, como base da reprodução material e simbólica da existência, não se limita apenas aos negros e aos indígenas, mas, de resto, se estende a qualquer população que compartilhe as mesmas condições históricas de existência. Segundo ele:

> essa não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada "periferia colonizada do mundo", a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão. (Sodré, 1988, p. 18).

E um dos "alcances" dessa expressão de território, quando falamos de terreiros, é justamente a dimensão da produção de alimentos que assegurem a vida e garantam a reprodução material (já que são literalmente consumidos) e simbólicos (já que participam dos complexos rituais e litúrgicos do culto às divindades e ancestrais) da comunidade.

Voltando aos terreiros do Ceará e às suas formas de utilizarem o terreno compreendido pelo terreiro, pode-se entender então que, caso o potencial produtivo do terreno seja bem explorado, até mesmo durante uma crise aguda, na qual o fluxo de alimentos no mercado local seja prejudicado, a população ligada ao terreiro terá assegurada a sua reprodução material e simbólica. É por esses – e muitos outros – motivos que toda e qualquer política de SAN voltada para as populações que vivem e transitam pelos terreiros deve ser incentivada e amparada, seja pela população mais abrangente, seja pelo poder público e pelas autoridades constituídas.

Sendo assim, as respostas dos entrevistados à equipe de pesquisa do Inventário revelam uma predisposição e interesse dos religiosos que podem fazer dos terreiros interessantes pólos de etnodesenvolvimento, caso haja apoio e fomento por parte do poder público. Nessas condições, o apoio aos terreiros se desdobraria em estratégias de combate à insegurança alimentar e nutricional, ao mesmo tempo que estimularia o consumo de alimentos saudáveis, culturalmente adequados, *in natura* e minimamente processados, como recomenda o Guia Alimentar para a População Brasileira (Brasília, 2014), ao apresentar os Dez Passos para uma Alimentação Saudável, entre os quais estão:

> (1) Fazer de alimentos *in natura* ou minimamente processados a base da alimentação;
> (3) Limitar o consumo de alimentos processados;
> (4) Evitar o consumo de alimentos ultraprocessados e
> (6) Fazer compras em locais que ofertem variedades de alimentos *in natura* ou minimamente processados.
> (BRASÍLIA, 2014, *Guia Alimentar para a População Brasileira*, p. 125-128).

Como já foi explicado ao longo deste texto, as culturas alimentares de terreiro são profundamente marcadas pelo reconhecimento da sacralidade dos alimentos

como fonte de força vital (*axé*, *ngunzo*, *moyo*). Justamente por isso, todo o trato com os alimentos, desde a seleção, preparação, produção, até o consumo é cercado por cuidados rituais amparados no conjunto dos saberes religiosos, também chamados de "fundamentos". Nesse sentido, o respeito e a preservação das tradições ligadas ao uso dos alimentos também significa fazer frente às ondas modernizantes o que, em última análise, significa garantir uma alimentação saudável e culturalmente adequada a esses grupos, de acordo com as suas tradições religioso-alimentares.

Ora, o próprio Guia também recomenda algo que em muito se assemelha a essas culturas alimentares, no que se refere tanto às formas de preparação dos alimentos quanto às formas de consumo:

> No momento em que, no mundo inteiro, culturas alimentares tradicionais, baseadas no consumo de alimentos *in natura* ou minimamente processados, em preparações culinárias e em refeições compartilhadas, vêm perdendo espaço e valor, torna-se cada vez mais importante que nossas melhores tradições sejam preservadas. (BRASÍLIA, 2014, p. 97).

E, em se tratando das culturas alimentares de terreiro, entre as práticas tradicionais que atuam no sentido de assegurar uma alimentação saudável e culturalmente adequada, em conformidade com o que é preconizado pelo Guia, estão a preferência por alimentos *in natura*, as formas artesanais de preparação dos alimentos e as formas de comer em companhia, características muito próprias da vida do povo de terreiro que, indiscutivelmente, contribuem para uma vida mais saudável e equilibrada.

Criação de animais e acesso à proteína nos terreiros

Outro aspecto relacionado com a segurança alimentar nos terreiros tem a ver com o acesso à proteína animal, parte fundamental numa dieta alimentar balanceada, saudável e nutritiva. Durante o período no qual foi realizada a coleta dos dados para este Inventário, uma confluência de fatores ligados aos efeitos da pandemia de Covid-19 e às políticas econômicas de um governo excessivamente neoliberal, trouxe de volta a inflação, elevando consideravelmente o preço dos alimentos e outros bens de necessidade básica. Os preços de aluguéis, combustí-

veis, transporte e energia, somados às taxas de desemprego e à redução salarial, fizeram despencar o poder de compra da população brasileira, o que atingiu diretamente as comunidades afro-religiosas que, como já se disse, têm no trato com os alimentos uma das suas bases estruturantes.

Entre as diferentes categorias de alimentos que sofreram os efeitos da inflação, a proteína animal ocupou um dos patamares mais altos. Concomitante à inserção da equipe de pesquisa em campo, os supermercados passaram a vender partes de animais tidas como menos nobres no mercado de alimentos. Pés, pescoços e carcaças de frango, miúdos e ossos bovinos, cabeça de peixe e outros mais, até então pouco vistos nas gôndolas das grandes redes de supermercados, de repente se tornaram a única opção para famílias empobrecidas. Cortes mais nobres, como picanha, eram exibidos nas prateleiras dos supermercados protegidos por embalagens especiais e sensores de segurança, como se fizessem parte de uma categoria valiosa de mercadorias.

A hierarquia das carnes nos supermercados refletia o agravamento do abismo econômico e social que agora separava os setores sociais que podiam comer carne daqueles que tiveram que se contentar com o consumo de ovos, produto que se multiplicou de forma quase mágica nos supermercados de um dia para o outro. As pilhas de bandejas de ovos de repente se tornaram a única alternativa para as famílias mais pobres que perderam o poder de compra. Uma misteriosa alteração no conteúdo interno dos ovos, que visivelmente se tornaram mais ralos durante a pandemia, denunciava as tentativas do setor produtivo de abastecer um mercado desregulado de proteína animal, do qual até mesmo as aves se tornaram vítimas, ao serem forçadas a produzirem mais em menos tempo, face cruel de um capitalismo que não respeita nem mesmo os ritmos da natureza.

Enquanto isso, em alguns terreiros que mantém o abate religioso de animais como parte fundamental dos seus ritos, as comunidades conseguiam assegurar o consumo de carne nobre e saudável aos membros das suas comunidades, já que nessas expressões religiosas, o sacrifício de animais está intrinsecamente ligado à produção de alimentos. Mais uma prova de que o incentivo à criação de animais nesses territórios poderia representar uma inteligente política de SAN que atingiria expressivos setores sociais.

Sabe-se que em grande parte dos terreiros, o culto às divindades, ancestrais e entidades espirituais inclui o abate ritualizado de aves, peixes, caprinos, ovinos, bovinos e outras categorias de animais comestíveis. Há terreiros em Fortaleza, por exemplo, que abatem até três bois ao longo do ano, fazendo com que, ao menos durante a semana subsequente ao rito, a comunidade tenha carne em fartura e de qualidade para se alimentar. Em alguns casos – infelizmente ainda poucos –, todos os animais utilizados nos ritos provêm de criações mantidas pelas próprias lideranças religiosas. Comumente, a criação é feita nas dependências do terreiro ou em alguma propriedade de membros dele, que pode ou não ser contígua ao espaço destinado às práticas religiosas. Mesmo sabendo-se que nem sempre os animais utilizados nos ritos são criados pelos religiosos, convém verificar as respostas dos entrevistados a esse respeito.

Quando interrogados se criavam animais para consumo ritual e alimentar, até momentos imediatamente anteriores à pandemia, 65,4% (323 terreiros) responderam negativamente. Entre os 34,6%, (171) que afirmaram criar animais para consumo ritual e alimentar se destacam, decrescentemente, os seguintes animais criados: 50,3 % (89 terreiros) criavam aves (galinhas, capote/galinha d'angola/guiné, patos, perus, pombos e outros); 13,6% (24) afirmaram criar pequenos ruminantes como bodes, cabras, ovelhas e carneiros; 8,5% (15) disseram criar suínos, como porcos e leitões, entre outros tipos de animais criados em menor escala. O cruzamento desses dados com as cidades nas quais foram coletados poderá indicar as regiões que mais criam ou plantam, ampliando nossa compreensão acerca do potencial produtivo dos terreiros.

Os números revelam o quanto esse tipo de criação ainda pode ser ampliada, caso o poder público realmente tenha interesse no incentivo ao combate à fome e à desnutrição neste grupo social específico. Isso porque, se o abate religioso é parte indispensável para a reprodução material e espiritual da sua forma de vida, a criação de animais está diretamente atrelada a esse modo tradicional de ser e estar no mundo, devendo-se, portanto, ser incentivado, como reza o Decreto n° 6.040, no seu Artigo 3°, ao tratar dos Objetivos Específicos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Um dos objetivos dessa política é: "Apoiar e garantir a inclusão produtiva com a promoção de tecnologias sustentáveis,

respeitando o sistema de organização social dos povos e comunidades tradicionais, valorizando os recursos naturais locais e práticas, saberes e tecnologias tradicionais". (Brasília, 2007). A criação de animais nos terreiros, portanto, poderia ser uma oportunidade ímpar para que a política preconizada pelo Decreto mostrasse sua eficácia.

No que concerne aos dados recolhidos pela equipe do Inventário, esse quadro de criação de animais destinados aos usos rituais – e que na maioria das vezes vão parar no prato dos membros da comunidade –, foi fortemente prejudicado pela pandemia, já que 69,6% dos entrevistados (344) afirmaram não ter continuado ou começado a criá-los durante a pandemia, fato que reforça, ainda mais, a necessidade de políticas públicas de Estado, voltadas para o incentivo e fomento a essas práticas, de modo que elas resistam, até mesmo a grandes crises, como a enfrentada durante aqueles difíceis anos de 2020 e 2021.

Por outro lado, se houve quem interrompesse a criação por causa da pandemia, também houve quem começasse a praticá-la ou a intensificasse naquele mesmo período. A equipe do Inventário constatou, por exemplo, que em uma segunda pergunta, 30,4% (150) respondentes disseram ter começado ou continuado a criar após a eclosão da pandemia, fato que pode ter ligação com uma estada mais prolongada no terreiro em função do *lockdown*. Entre a primeira e a segunda questão, a respeito da criação de animais, percebe-se, portanto, um decréscimo de gente criando animais, já que antes da pandemia, eram 171 terreiros que criavam e, ao final da pesquisa, eram apenas 150, contabilizando-se, portanto, 21 terreiros a menos. Do conjunto de respostas a essas duas questões conclui-se, então, que *(i)* como era de se prever, a pandemia prejudicou significativamente a criação de animais entre o povo de terreiro do Ceará; *(ii)* a criação de animais entre pessoas de terreiro, além de estar diretamente relacionada com estratégias de soberania alimentar, também pode reforçar seus laços com o território, evitando fluxos de êxodo em direção aos grandes centros urbanos, que muitas vezes pode resultar na pauperização de quem migra.

Convém explicar também que naqueles momentos de pandemia, muitos terreiros passaram a realizar apenas ritos internos, com a presença de pessoas limitada aos membros do núcleo familiar e que, na maioria das vezes, habitavam nas mesmas instalações do terreiro. Notou-se, então, uma intensificação maior da convivên-

cia entre as pessoas e os animais, assegurando àqueles que estavam mais estreitamente ligados ao terreiro, o acesso à proteína animal através dos bichos criados e abatidos, importante estratégia de segurança alimentar e nutricional.

O Inventário também revela que, entre os animais criados nos terreiros, as aves são os mais comuns, o que se percebe através dos 59,6% (90 deles) que afirmaram criar esse tipo de animal que, diga-se de passagem, são os mais utilizados nos ritos dessas religiões e também mais servidos nas mesas dos terreiros. Tanto nos ritos como na mesa, as aves servem a propósitos religiosos e sociais, seja para os membros da família ou da comunidade religiosa durante a semana ou para clientes e visitas em dias de consulta ou festa. Alguns aspectos próprios da rotina ritual/religiosa dos terreiros podem nos ajudar a entender a predominância das aves, já que esses animais participam diretamente de ritos de limpeza e purificação ritual, assim como de qualquer outro rito mais complexo como fortalecimento da cabeça, iniciação, confirmação periódica da iniciação, momentos festivos, ritos de passagem e mortuários, etc. Ou seja, praticamente todo rito minimamente complexo das religiões afro-brasileiras requer o uso de aves, fato que reforça a importância da sua criação.

Em termos de criação, às aves se seguem os caprinos (10,6% ou 16 terreiros) e os suínos (9,9% ou 15 terreiros). Houve também quem dissesse que, mesmo não utilizando os espaços do terreiro para criar esses animais, os criava em espaços exteriores a ele. Contudo, apenas 14,4% ou 71 terreiros foram dessa opinião, contra 85,6% (423 terreiros).

Como se percebe, quando os religiosos criam animais destinados ao consumo ritual e alimentar, isso ocorre nas próprias dependências dos terreiros, o que aponta para um grande potencial produtivo e de etnodesenvolvimento nesses territórios. E, se tem animais, tem proteína para toda a comunidade. Afinal de contas, como a decisão do STF no dia 28 de março de 2019, acerca da constitucionalidade do abate religioso de animais nessas religiões, confirmou: o sacrifício de animais nessas religiões está intrinsecamente ligado à soberania e segurança alimentar das pessoas ligadas a elas. Todavia, além dos alimentos de origem animal, uma série de outros também compõe a diversificada dieta afro-religiosa, motivo pelo qual a equipe de pesquisa também buscou levantar informações sobre eles. Parte dessas informações são apresentadas e analisadas na seção que segue.

Tipologia, trato e gerenciamento dos alimentos nos terreiros do Ceará

Os dados coletados pelas equipes de pesquisa do Inventário confirmam o que, há muito, já vinha sendo dito sobre a importância dos terreiros como pólos de difusão alimentar e mecanismos que garantem a segurança nutricional da população que por eles transita. E, nesse universo, a cozinha do terreiro, como já foi demonstrado, é uma peça muito importante. Vejamos, então, com que frequência a cozinha do terreiro é acionada no seu cotidiano e como se dá o gerenciamento dos alimentos nessas comunidades.

Os dados coletados demonstram que 40,5% dos entrevistados (200) faziam comida todos os dias no terreiro (incluindo os dias de festas, sessões e funções). Isso demonstra o quanto a cozinha dessas comunidades é ativa. Recorde-se que, como já foi dito e não custa repetir, diferentemente do que acontece em outras expressões religiosas, nas religiões afro-brasileiras, às vezes um terreiro pode ter até três cozinhas já que em algumas situações a casa de morada do sacerdote ou da sacerdotisa é contígua ou a mesma na qual se pratica o culto. Há também casos em que a cozinha dos orixás encontra-se separada da cozinha dos mortos (*eguns*), que requerem um culto específico, envolvido em regras de pureza ritual e preceitos específicos, multiplicando o número de cozinhas e complexificando, ainda mais, o trato com os alimentos. Isso faz com que o gerenciamento dos alimentos assuma diferentes formas para que se consiga alimentar as pessoas, as divindades, as entidades espirituais, os mortos e os ancestrais.

A equipe de pesquisa também quis saber sobre os momentos em que mais se produzia comida nos terreiros do Ceará. A essa questão, 24,7% (122) responderam que faziam comida muito mais nos dias de atividades, seções, festas e funções religiosas. Como se sabe, os dias de festas e funções são aqueles pelos quais circulam mais pessoas nos terreiros, momento em que se requer mais insumos e trabalho na cozinha. Dados reunidos pelo Inventário e não arrolados aqui poderão evidenciar a quantidade média de pessoas que transitam e transitavam pelos terreiros do Ceará, antes e durante a pandemia, em dias de festa/rituais e no cotidiano, explicando melhor o volume de comida movimentado pelas festas.

Geralmente, nesses dias, o papel do terreiro como provedor de alimento é inflacionado, uma vez que, além dos membros da comunidade, também se costuma receber visitas, clientes e amigos da casa. Já 13,2% dos respondentes, o equivalente a 65 terreiros, afirmaram cozinhar mais apenas nos dias de festas, seguidos de 7,7% (38) que disseram fazer mais comidas nos dias de festa e no dia-a-dia.

Desses dados, pode-se inferir que, além de funcionar como provedor de alimentos no dia-a-dia da comunidade, em dias de funções, sessões e festas, essa responsabilidade do terreiro se insufla ainda mais, motivo pelo qual a vivência religiosa poderá ser vista para além da própria prática religiosa cotidiana já que, ao se reunirem para vivenciar sua fé, essas pessoas também têm como certo que no terreiro terão comida. Cabe lembrar que, como já foi sinalizado, em termos da qualidade dos alimentos servidos no terreiro, há uma grande confluência entre as recomendações do Guia Alimentar Para a População Brasileira e as comidas servidas nos terreiros, prova disso é o fato de predominar uma dieta à base de alimentos *in natura* e minimamente processados, como também recomenda o Guia. Vejamos, então, a natureza das comidas preparadas e servidas nos terreiros.

O que se come nos terreiros do Ceará

Ao se observar terreiros de qualquer região do Brasil é possível perceber que, não obstante às variações dietéticas de região para região, certo cardápio se repete, sendo a dieta dos deuses a base para a dieta das pessoas. Isso porque acontece da comida das entidades se confundir com a comida das pessoas, apesar de isso não ser uma regra absolutamente rígida. A propósito, estudos recentes junto a terreiros brasileiros – inclusive cearenses – têm demonstrado o quanto o cardápio reservado às pessoas em dias de festa tem se distanciado progressivamente do cardápio dos deuses, possibilitando uma dilatação da ementa, ao ponto de criar novas tradições e ritos alimentares, como é o caso da presença do bolo confeitado nos dias de festa. No seu livro *A Mesa das autoridades: o comer e o poder no candomblé* (2021), Patrício Carneiro Araújo explica, recorrendo a falas de sacerdotes e sacerdotisas – inclusive do Ceará –, como isso tem acontecido. De qualquer forma, do norte ao sul do Brasil, ainda se encontra certos insumos e

preparações culinárias compondo a base e o cardápio praticados nos terreiros. O fato é que, mesmo havendo uma grande diversidade em termos de cardápio, há coisa que se repete e há coisa que está restrita a uma determinada região, como acontece com a batata-inglesa e o churrasco no Rio Grande do Sul, o Arroz na Paraíba e o Baião-de-Dois no Rio Grande do Norte. Todas essas preparações são apresentadas como oferendas nas "Mesas-de-Santo", contudo, cada uma delas numa região específica do Brasil, sem muito progresso em termos de expansão para além da região onde é praticada.

Diferentemente de outras regiões do Brasil, onde nem sempre toda a carne oriunda dos ritos, por exemplo, é consumida, no caso do Ceará é possível perceber que a maioria dos terreiros costuma consumir os mesmos tipos de alimentos envolvidos nas práticas rituais. Contudo, o que se consome nos terreiros não se resume àquilo que é utilizado nos ritos. Entre os alimentos consumidos nos terreiros – independentemente de serem empregados nos ritos ou não – estão: arroz, feijão, mandioca/macaxeira/aipim, farinha de mandioca, fubá ou farinha de milho, carne bovina e suína, frango, caprino (bode, cabra etc.), peixes, verduras, frutas e outros, tipos de alimentos constantes das perguntas do Inventário.

Algumas comidas citadas pelos religiosos não participam diretamente dos ritos, mas geralmente são consumidas dentro ou fora do terreiro em momentos distintos, como o macarrão. Outros ainda, tanto fazem parte dos ritos – sendo, portanto, consumidos nos terreiros – quanto compõem a dieta cearense mais corriqueira, sendo facilmente encontrados, por exemplo, em restaurantes, comidas de rua e mercados tradicionais, como o carneiro. Já a categoria "outros", citada por 124 dos terreiros inventariados, abriga uma diversidade de alimentos que não necessariamente compõem a dieta das divindades, mas que faz parte das dietas nordestinas e cearenses e que geralmente aparecem na mesa dos terreiros, como o baião-de-dois que, no Ceará ou em outros estados nordestinos, só excepcionalmente aparecerá como oferenda[7].

7 Sobre o uso do Baião-de-Dois como oferenda nas religiões afro-ameríndias no Rio Grande do Norte (RN), como ainda não existem pesquisas sobre essa prática, recomendamos que se veja o documentário "Baião de Mestre" (Direção e Produção: Pai Duda Juremeiro e Matheus Gomes), produzido pelo Terreiro de Jurema Mestra Maria Farrapo (Natal – RN), com a colaboração do Instituto Terreiros do Futuro – Educação e Identidade, Lei Aldir Blanc, Fundação José Augusto e Estado do Rio Grande do Norte. (Natal, 2021). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KZUqBIQS7y8>. Acesso em: 04 de jan. 2022.

Distribuição de comida no entorno do terreiro

Outra questão muito repetida pelo povo de terreiro e que foi detectada pela equipe de pesquisa, diz respeito à distribuição de comida no entorno dos terreiros. Nos estudos afro-brasileiros, em quase toda pesquisa acerca da relação entre o abate religioso de animais e a produção de comida nos terreiros, assim como sobre as relações entre o terreiro e seu entorno, encontramos referência à prática de distribuição de alimentos para pessoas externas à comunidade religiosa, como a *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros* (BRASÍLIA, 2011), citada anteriormente, já comprovou. É fato que o terreiro é um importante polo de redistribuição proteica e alimentar, mesmo que nem sempre a distribuição de alimentos no entorno aconteça. O que se quer dizer é que a legitimidade do terreiro como instrumento de segurança alimentar não se apoia apenas nessa distribuição de alimentos, mesmo ela existindo e sendo uma das importantes práticas sociais dos terreiros.

No caso do Ceará, quando interrogados sobre se costumavam distribuir alimentos entre pessoas do entorno (sendo ou não da religião e pertencendo ou não à comunidade), 58,1% (287) afirmaram positivamente, confirmando a prática de distribuição de alimentos entre as comunidades do entorno. Já 41,9% (207) afirmaram não manter a prática de distribuir comida no seu entorno, fato que em nada diminui o papel social do terreiro. Até porque, muitas vezes a própria comunidade ligada ao terreiro já constitui um expressivo número de pessoas que comem ali. Além disso, em muitos casos, a população do terreiro também é a mesma do entorno, situação na qual o entorno continua se beneficiando do fluxo de alimentos possibilitado pelo terreiro.

Destaque-se, novamente, que nos dias de festas e funções, o número de comensais nos terreiros se amplia consideravelmente. Isso quer dizer que, se tomarmos o número de pessoas que visitam o terreiro apenas nos dias de festa – e ali se alimentam – como uma categoria de "entorno", também a comida distribuída nessas ocasiões poderia aqui ser tomada como política de distribuição de alimentos no entorno do terreiro. O fato é que o terreiro sempre alimenta muita gente, para além da estrita comunidade a ele ligada. Sendo assim, a distribuição de alimentos no

entorno é apenas mais uma das práticas de redistribuição alimentar dos terreiros. E quando isso acontece, eles passam a atingir um público ainda maior de pessoas a serem alimentadas já que, na maioria das vezes, quem recebe o alimento não pertence à comunidade, como demonstram os dados reproduzidos abaixo.

A pesquisa do Inventário revelou que, entre as pessoas para quem os terreiros geralmente costumam distribuir alimentos, estão: adeptos e família-de-santo, membros da família/parentes e moradores do bairro. Como já se disse, essa relação entre o terreiro e seu entorno através da distribuição de alimentos já foi constatada em pesquisas há muito tempo, podendo-se dizer que tal prática faz parte do *ethos* desse povo. Conforme a própria pesquisa confirmou, por fazer parte do seu modo de vida, essa prática não chega a ser interrompida nem mesmo em períodos de grande crise, como os dados demonstram, já que 57,9% dos respondentes, o equivalente a 286 terreiros, afirmaram ter continuado a distribuir alimentos no seu entorno, mesmo durante a pandemia. Já 42,1% (208) afirmaram ter interrompido essas práticas a partir da eclosão da pandemia, momento no qual o fluxo de alimentos diminuiu, em parte pela interrupção dos serviços religiosos, em parte pela perda do poder de compra da população em geral e em parte pelo abandono do poder público que nem sempre adotou políticas e estratégias de SAN eficazes junto a essa população.

Não se deve esquecer que, como a maior parte dos alimentos que circulam no terreiro provém das doações, rateios ou pagamento por serviços mágico-religiosos prestados pelas lideranças, nesse período, com a imposição do distanciamento social por parte das autoridades políticas e sanitárias, o fluxo de pessoas nos terreiros diminuiu e, consequentemente, o fluxo de alimentos também arrefeceu, prejudicando não somente a comunidade diretamente ligada ao terreiro, como as pessoas que vivem no seu entorno. Isso demonstra, ainda mais, o quanto o terreiro é importante nas regiões onde estão localizados, exercendo um elevado papel social em termos de redistribuição alimentar.

O recebimento de doações de alimentos por parte do terreiro

Para o povo de terreiro o elo estabelecido entre as pessoas e entre estas e as divindades/ancestrais/entidades espirituais encontra sua melhor forma na relação de troca. Segundo as crenças cultivadas individualmente pelos sujeitos e socialmente compartilhadas pelo grupo, a reciprocidade é a base para o equilíbrio de

tudo, sendo que os atos de dar, receber e retribuir comida podem ser encontrados praticamente em todos os aspectos da vivência religiosa da comunidade. Portanto, a lógica da troca e o princípio da reciprocidade também se aplicam ao trato com os alimentos. Dar, aceitar e retribuir comida e bebida são atos que definem, inclusive, as relações do terreiro com o seu exterior. Portanto, receber doações de alimentos e distribuí-los é algo que o povo de terreiro compreende bem.

A relação entre o funcionamento do terreiro (fluxo de pessoas e realização dos ritos) e a redistribuição alimentar pode ser percebida com facilidade quando verificamos os dados referentes ao recebimento de doações de alimentos por parte do terreiro. De fato, quando interrogados se antes da Pandemia "Seu terreiro/tenda/casa recebia doações de alimentos?" 68,4% (338) responderam "não" e apenas 31,6% (156) disseram "sim".

Entre os que responderam *sim*, 63 terreiros disseram receber doações de alimentos apenas esporadicamente, nos períodos de festa. Quando interrogados "De quem recebiam as doações?" 124 terreiros disseram receber de mais de uma fonte e 108 afirmaram receber apenas doações individuais, entre cujos doadores se inclui consulentes, membros da casa, moradores do bairro etc. Já as ONGs e a sociedade civil só aparecem nas últimas fileiras, não consistindo numa categoria muito expressiva de doadores nesse contexto. Já no tocante às políticas públicas de redistribuição de renda entre as comunidades tradicionais de terreiro, quando interrogados se conheciam o Programa Bolsa Família de Terreiro, 89,5% (442 terreiros) afirmaram não conhecer o Programa, em contraposição a apenas 10,5% (52 terreiros) que tinham conhecimento da existência do programa. Estes dados são muito importantes, já que revelam tanto a falta de acesso aos programas de redistribuição de renda entre essas populações específicas quanto a falta de informação sobre os mesmos. No que se refere a este Programa específico, trata-se de uma política que acabou durante o governo vigente à época da pesquisa e que pode não ter tido adesão dessa população, justamente por conta da pouca divulgação, e não porque os terreiros não precisassem dela. É imperioso admitir, então, que políticas de SAN também estão atreladas ao direito à informação.

No que concerne às práticas de acesso e redistribuição de alimentos, o conjunto de respostas às perguntas é revelador. Primeiro pelo fato de percebermos o

quanto o terreiro tem funcionado como centro de convergência para onde afluem os alimentos convertendo-se, consequentemente, em polo de redistribuição alimentar, como já explicamos acima. Por outro lado, percebe-se que a rede de doadores ainda é majoritariamente composta pelos membros da comunidade religiosa, expondo o vácuo deixado pelo poder público e pelas ONGs nesse particular. Aqui se percebe um potencial campo de atuação do Estado que, considerando o volume de pessoas que circulam pelos terreiros e considerando as políticas oficiais de SAN, poderia ser bem mais atuante junto a essa categoria de Povos Tradicionais, até para fazer valer o que reza o Decreto n° 6.040/07.

Há, porém, que se reafirmar que as políticas de SAN junto aos terreiros, mais do que de governo, precisariam ser de Estado. O que justifica essa necessidade é o fato de nos momentos de grande crise, esse povo ficar exposto, ainda mais, a situações de vulnerabilidade alimentar e nutricional. Essa vulnerabilidade agravada por períodos de crise foi evidenciada pela pesquisa, ao interrogar os religiosos se o terreiro "Continua recebendo ou passou a receber doações de alimentos durante a pandemia?" A esta pergunta, a grande maioria (238 terreiros) afirmou que *não*. Nesse quesito, mesmo tendo havido respostas positivas à questão (123 que responderam ter continuado a receber doações individuais e 69 que afirmaram ter passado a receber de "outros"), nota-se uma grande lacuna do poder público no grupo dos doadores, sendo também ainda muito débil a atuação das ONGs e outros setores da sociedade civil. Isso demonstra, ainda mais, a necessidade de se pensar e implementar políticas públicas de SAN voltadas para essas populações. Até porque, como o resultado da pesquisa também demonstrou, a grande maioria dos terreiros (327) não participa dos programas sociais mais conhecidos (Mesa Brasil, Distribuição de Cestas Básicas, Programa de Doação de Sementes e/ou mudas, Cozinha Comunitária, Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar e Programa de Cisternas).

Ademais, 84,8% (419) dos entrevistados afirmaram não possuir no terreiro/casa/tenda espaço utilizado para complementação de renda. O que significa que a principal fonte de renda das lideranças dos terreiros do Ceará, para fazer o sustento da comunidade religiosa, ainda é a prestação de serviços mágico-religiosos, além de garantir a segurança alimentar e nutricional de todos que circulam pelo terreiro e no entorno dele. Vê-se então que, entre o povo de terreiro, sobra generosidade em

matéria de alimentos. Porém, a falta de políticas que os apoie nessa fundamental tarefa tem dificultado significativamente um melhor desempenho dessa sua função social. Principalmente diante de crises como a Pandemia, já que, interrompido o fluxo de pessoas também se interrompe a fonte de alimentos, criando um problema para toda a rede de pessoas e famílias que dependem do terreiro para comer.

Esperamos, sinceramente, que este Inventário também possa ser acolhido como instrumento e subsídio para se pensar políticas de SAN junto aos Povos Tradicionais de Terreiro do Ceará. Até porque, se tem comida no terreiro, tem comida para toda a rede de pessoas que com ele tem alguma forma de vínculo. E isso inclui seu entorno que, na maioria das vezes, é habitado por famílias de baixa renda e expostas a toda sorte de vulnerabilidade social, entre elas a alimentar e nutricional. Pensar o mundo dos terreiros, portanto, é pensar muito mais do que religião. É pensar, também, políticas de Segurança Alimentar e Nutricional. E este Inventário vai mais além: pensar terreiros é pensar Soberania Alimentar e Etnodesenvolvimento, caminhos seguros para uma vida mais saudável e uma sociedade mais justa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, P. C. ***A mesa das autoridades:*** o comer e o poder no candomblé. 1. ed., Curitiba: Appris, 2021.

AUGRAS, M; GUIMARÃES, M. A. ***A cozinha sagrada.*** In: **CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO**, 1996, Recife. Anais [...]. Recife: FUNDARJ; Ed. Massangana, 1996. p. 33-43.

BASTIDE, R. **A cozinha dos deuses: candomblés e alimentação**. In: Mostra do Redescobrimento: negro de corpo e alma. Nelson Aguiar (org.). Fundação Bienal de São Paulo. São Paulo: Associação Brasil 500 anos Artes Visuais, 2000.

BRASÍLIA. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: direito sagrado** – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BRASIL. Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Brasília, 2007.

BRASIL. Diário Oficial da União (DOU). **Portaria nº 365, de 16 de julho de 2021**. Brasília, 23/07/2021, Edição 138-A, Seção: 1 – Extra, p. 1.

BRASÍLIA. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Guia alimentar para a população brasileira.** 2 ed., 1. reimpr. Brasília: Ministério da Saúde, 2014.

MOTTA, Roberto. **Edjé Balé:** sacrifício ritual no Xangô de Pernambuco. São Paulo: Arché, 2021.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Vozes, Petrópolis, 1988.

STF. **Inteiro Teor do Acórdão – Recurso extraordinário 494.601** (Rio Grande do Sul). Brasília, 2019.

NOTA DE CAMPO

Weverton Crispim - Pesquisador

O Inventário dos povos de terreiro do Ceará pra mim, veio como óculos escuros para quem tem astigmatismo. Sem ele a gente até consegue ver, mas é tudo meio embaçado e sem cores. Participar deste projeto me fez ver várias facetas que nem imaginava dentro da imensa diversidade que é povo de terreiro. Houve várias conversas, figuras e histórias interessantes, mas o assassinato de uma Mãe de Santo, dois dias após minha visita à casa dela, foi o que mais me marcou. Aquela mulher que representava em um só indivíduo tantos sujeitos marginalizados: negra, lésbica, umbandista e periférica, uma combinação que resultou na quase inevitável morte violenta causada por um Estado que não se importa se continuamos vivos. Foi morto aquele sorriso fácil e animação contagiante que já sonhava com a união de vários terreiros em prol de direitos que ela descobriria naquele mesmo dia. Foi morta uma mãe, foi morta uma esposa. Foi morta, como tantas outras, todos e todos os dias.

As visitas e conversas escancararam várias fragilidades nas políticas públicas para essa parcela da sociedade, marginalizada, racializada e esquecida. Ver diversas lideranças que não eram alfabetizadas e talvez o que seja pior, pessoas com ensino médio completo que tinha dificuldades com leitura e escrita, mostra que o direito à educação não lhes foi garantido.

A descrença generalizada foi algo que permeou quase todas as entrevistas realizadas. "A esperança é a última que morre, né?", frase repetida diversas vezes por uma mãe de santo, resume muito o sentimento de cansaço e desalento da grande maioria do povo de terreiro que visitei, pessoas que já não aguentam mais promessas, falsas esperanças e poucos avanços que só minam a capacidade de luta por vias "governamentais". O relato de uma senhora que me disse ter parti-

cipado de várias reuniões, já ter viajado para vários estados pautando os direitos dos povos de terreiro e que depois de tudo, de sempre "bater na trave" e sempre "morrer na praia" tinha desistido. Talvez por esse motivo, o Inventário tenha chegado para alguns como algo bem menor do que realmente é.

O terreiro acolhe todos que não são aceitos. É o único local onde muitos conseguem viver sua espiritualidade. Para LGBTQIAP+[1], sujeitos que as religiões hegemônicas muitas vezes tratam como desviados e que precisam de recuperação, o terreiro abre seus braços. Conheci homens e mulheres trans que são lideranças de seus terreiros, isso mostra o quão acolhedor esse espaço pode ser.

Quando descobri que uma canção de ninar que minha avó cantava para mim e para todas as crianças da família era um ponto de Umbanda, percebi o quanto as tradições dos nossos mais velhos bebem dos conhecimentos do terreiro e vice versa, pois é praticamente impossível separar nossa construção enquanto sociedade das diversas vivências negras e indígenas que também permeiam o terreiro. A cozinha como coração das casas/famílias é outra imagem refletida, é onde o cuidado, amor, socialização e aprendizado acontecem, tudo passa pela cozinha, ou seja, pelo alimento, desde a escolha, o preparo e o ato de servir, resgatar e fortalecer essa característica de nossa cultura é fundamental, praticamente todas as casas tinham seus espaços de produção de alimento, mesmo que fosse uma pequena horta de temperos ou um pequeno espaço para suas ervas medicinais e de axé, soberania e seguridade alimentar estão ali de forma muito mais digerível para todos.

O terreiro produz conhecimento, arte, cultura, ciência e alimento. O terreiro é, o terreiro produz!

1 Sigla que denota de forma abrangente as várias identidades de gênero e orientações sexuais as pessoas. Cada letra representa uma identidade: Lésbicas, gays, Bissexuais, transsexuais e travestis, queers, intersexuais, assexuais, panssexuais e + para todas as possibilidades de identidades.

TRABALHO, ECONOMIA E PRODUTIVIDADE DOS POVOS DE TERREIRO DO ESTADO DO CEARÁ[1]

"O povo que conhece de onde vem sabe para onde quer ir."
Provérbio Bantu

Babá prof. Linconly Jesus Alencar Pereira

Os povos de terreiro organizaram-se em todo o território nacional com a perspectiva de luta e resistência, estrategicamente para a sobrevivência dos seus descendentes e de todo o seu legado. Inicialmente, a maioria das comunidades estruturam a sua organização em torno de um tronco linguístico, sendo a linguagem, o elemento basilar das populações originárias de diversos grupos étnicos africanos que se uniram com a perspectiva de remontar as estruturas familiares dilaceradas pelo escravismo criminoso.

Esse cenário permitiu que a cultura, os saberes, as tradições e as cosmologias fossem estruturados nesses espaços que denominamos como verdadeiras ilhas de África no Brasil. Nessa perspectiva, apontamos os terreiros como um território de reconstituição de parte do legado africano que aqui chegou no contexto da diáspora, ou seja, falamos dos valores civilizatórios que nos levam a compreender que essa estrutura vai para além da perspectiva religiosa. Na verdade, tratam-se de organizações de um contínuo civilizatório, do *modus* de vida, de produção, ou seja, que possuem o seu próprio modelo de desenvolvimento.

1 Linconly Jesus Alencar Pereira - Babalorixá e Professor. Doutor em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), mestre em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e Licenciado em Física pela (UFC). É professor adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB/CE), no Instituto de Humanidades, curso de Pedagogia.

Tendo em vista a história, as práticas das medicinas tradicionais, as cosmopercepções[2] (OYEYUMI,2002) de como lidar com os seres vivos e não vivos, com a terra e os elementos da natureza, as filosofias e a relação com a ancestralidade, nos possibilitam compreender que essa gama de saberes e estratégias de vida se tornam potentes para a estruturação desses modelos de convivência com a natureza. Essas relações possuem suas próprias dinâmicas que são estabelecidas a partir da compreensão que os povos de terreiro têm uma cosmobiointeração (PEREIRA, 2021), ou seja, um modelo de vida interconectada, compreendendo a vida em um cenário hierárquico em que todos têm as suas funções de atuação, em contexto orgânico e interligados com a perspectiva da ancestralidade, distanciando-se da exploração capitalista e fetichista.

A organização social e comunitária da família no terreiro foi importantíssima para os processos de sobrevivência das populações negras, tendo em vista que esse espaço era/é um grande sustentáculo de força dentro das comunidades periféricas e que não tinham acesso a políticas públicas. Essas matrizes culturais e religiosas dinamizaram as práticas sociais dos terreiros, propiciando, no cenário de urbanização da sociedade brasileira, mais especificamente no pós escravização, o enraizamento dos primeiros terreiros que resistiram e resistem até hoje.

Essa tarefa foi muito bem desenvolvida em todo o território nacional, fazendo com que os terreiros assumissem características específicas de acordo com a influência dos grupos étnicos africanos que foram vendidos pelo escravismo criminoso para as localidades onde iriam trabalhar nas fazendas de monocultura (açúcar, café, algodão, cacau) ou desenvolver atividades como a pecuária extensiva, a mineração ou atividades similares que possuíam domínios já trazidos nos corpos acorrentados em África. Dessa forma, os terreiros assumem características específicas desses povos, das suas atividades de subsistência, das suas dinâmicas de vida nos contextos regionais.

Essa análise se intensifica com a compreensão das diversas matrizes indígenas, que em determinados territórios, se juntaram aos/as africanos/as descendentes de escravizados/as ensinando-os os segredos da terra, possibilitando a adaptação de

2 Cosmopercepções - Traduzido através da expressão "world-sense" por "cosmopercepção" por entender que a palavra "sense", indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra "percepção" pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o uso da palavra "cosmopercepção" também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra "worldview", que é, usualmente, traduzida para o português como "cosmovisão" e não como "visão do mundo" (N. da T.).

tecnologias sociais que foram potentes para a vida e permanência desses povos em suas localidades, fossem elas em contexto urbano ou rural.

Durante esse processo de organização social e comunitária, os terreiros abriram/abrem as suas portas para todos/as aqueles/as que buscavam/buscam o encontro com a sua ancestralidade mítica, afro-brasileira ou afro-indígena. Falamos da perspectiva de pessoas que não tiveram e até hoje nem sempre têm a garantia ou o acesso às políticas públicas básicas para sua subsistência, fazendo com que as porteiras dos terreiros se abram para todas e todos que necessitavam/necessitam de orientação e acolhimento.

Com o intuito de compreender melhor esse processo de potencialização das vidas dos povos de terreiro, tentaremos abrir caminhos para uma melhor elucidação, a partir da estruturação desse texto destacando três grandes pilares: as relações com o mundo do trabalho e de complementação de renda, o cenário econômico diante das dinâmicas sociais ancestrais e as relações de produtividade a partir do território semiárido.

Torna-se de suma importância evidenciar que essa análise está sendo construída para uma melhor elucidação dos/das leitores/as, mas que para os povos de terreiro, as relações abordadas não se distanciam da cosmovisão, da relação com a natureza/espaço sagrado ou da ancestralidade, ou seja, elas não são percebidas isoladamente, mas sim fazendo parte de um grande organismo complexo, o planeta terra.

É crucial a compreensão de que essas relações são baseadas em outros modelos de desenvolvimento, não apenas no eurocêntrico, constituído até hoje como hegemônico. A partir dessa perspectiva, evidenciamos que não apenas o modelo de exploração e devastação da natureza, o agroindustrial e urbanocêntrico, contempla a realidade de todos os povos brasileiros, mas sim, a partir de agora, fincamos os nossos referenciais de análise para a compreensão de um modelo de desenvolvimento social, comunitário, orgânico e ancestral a partir da realidade dos terreiro do estado do Ceará.

Utilizamos a base de dados construída pela Associação ALAGBÁ, constituída a partir no Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará, cuja coleta de dados foi realizada no ano de 2021, e que desenvolveu

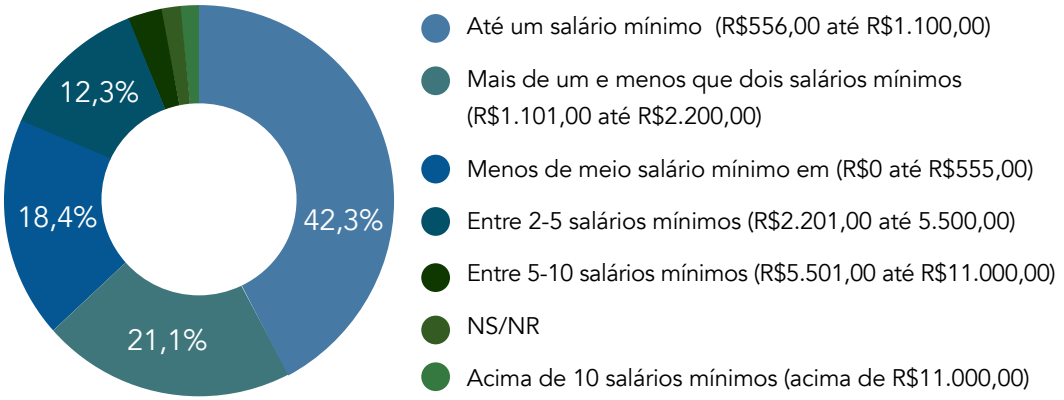
através de 18 pesquisadores/as, uma investigação quantitativa e qualitativa em 58 municípios deste Estado, adentrando a 494 comunidades de terreiros que representam uma amostra inicial da diversidade desses povos no cenário afrocearense.

As relações com o mundo do trabalho e a complementação de renda

Para compreendermos as relações dos povos de terreiro com o mundo do trabalho, precisamos demarcar primeiro que essas estruturas começaram a ser montadas no processo de escravização e que se estendem até os dias de hoje. A continuidade de todo esse processo de subalternização, ou seja, a manutenção da colonialidade, coloca em destaque os grupos ou modelos dominantes que atendem aos seguintes referenciais: homens, brancos, heterossexuais, cis-gênero e cristãos, que estão à frente, no que diz respeito a cargos públicos, políticos e empresarias.

A ausência de políticas públicas específicas para as populações de terreiro, com lentes que consigam dar conta de atender as necessidades dessas populações, torna-se um dos maiores desafios para a ruptura dos padrões de dominação, opressão e sectarização. Dessa forma, analisamos a renda declarada pelos/as pesquisados/as.

Figura 01: Renda declarada dos/das dirigentes de terreiro


12,3%
18,4%
42,3%
21,1%
Até um salário mínimo (R$556,00 até R$1.100,00)
Mais de um e menos que dois salários mínimos (R$1.101,00 até R$2.200,00)
Menos de meio salário mínimo em (R$0 até R$555,00)
Entre 2-5 salários mínimos (R$2.201,00 até 5.500,00)
Entre 5-10 salários mínimos (R$5.501,00 até R$11.000,00)
NS/NR
Acima de 10 salários mínimos (acima de R$11.000,00)

Fonte: Alagbà, 2021.

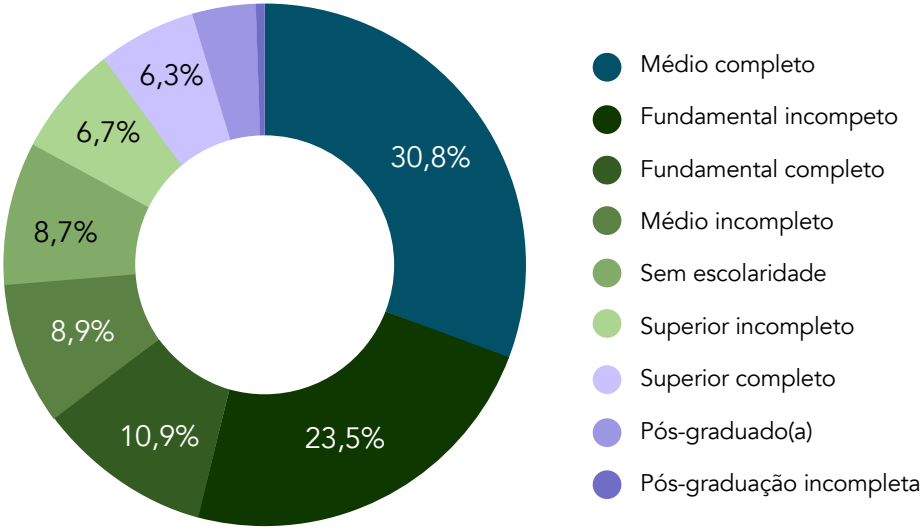
Percebemos, a partir da figura 01, as consequências reais de todo o processo de manutenção da colonialidade quando identificamos que 42,3% (209 dirigentes dos terreiros) dos/das pesquisados/as possuem uma renda de até 01 salário mínimo e 18,4% (91 dirigentes) possuem rendas de meio salário mínimo. Interessante apresentarmos esses dados de forma combinada, tendo em vista que totalizam 60,7% dos/das entrevistados (300 dirigentes), o que nos provoca a levantar o seguinte questionamento: quais são as demais atividades produtivas de complementação de renda?

Um ponto de demarcação crucial para essa análise é que a organização social e comunitária do terreiro remonta à família extensa africana, ou seja, quanto mais filhos/as, mais braços e pernas para a produção agrícola. Nos terreiros, quantos mais adeptos/as ou filhos/as, mais axé (força vital), serão mais pessoas que os/as pais/mães de santo terão para expandir o seu axé e os seus conhecimentos, construindo a sua história na comunidade. É importante ressaltar que, para os povos africanos e de terreiro, o axé está diretamente ligado à vida, à força e à memória, ou seja, a morte só acontece para esses povos quando o ancestral é esquecido e não deixou sua marca na história.

Nessa encruzilhada, tencionamos dois caminhos com o intuito de solucionar esse ponto de análise que são as atividades desenvolvidas a partir dos trabalhos com magias ou rituais religiosos conhecidos como obrigações, que também atuarão nas formas de manutenção e desenvolvimento ou sustentação financeira, complementando a renda dos/das dirigentes desses territórios. Outro ponto são as atividades que apontaremos como iniciativas que partem do etnodesenvolvimento da própria comunidade, sejam elas técnicas ou tecnologias sociais que geram produtos ou serviços para a renda básica do terreiro.

A figura 02, logo abaixo, nos proporciona uma comparação sistemática da renda declarada com a escolaridade, nos possibilitando evidenciar uma herança desonesta do sistema colonial, reforçada pelo racismo estrutural, religioso e epistêmico que expulsa as crianças e jovens de terreiro dos ambientes escolares, ainda na educação básica.

Figura 02: Escolaridade dos/das dirigentes de terreiro



Fonte: Alagbà, 2022.

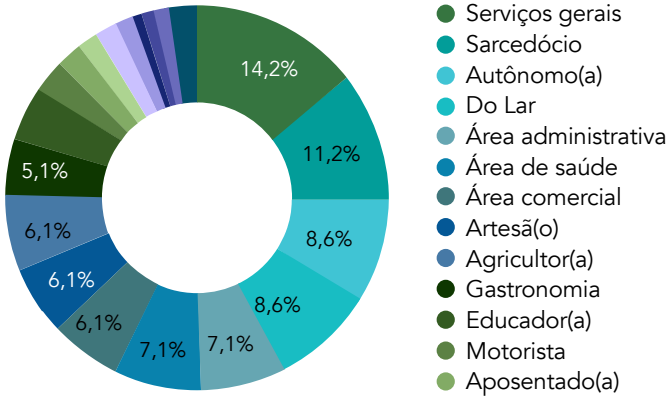
Apesar de todos os avanços existentes hoje no contexto brasileiro, ainda encontramos uma grande parcela da população que não teve acesso às políticas de educação básica. Diante da realidade pesquisada no estado do Ceará, evidenciamos que 8,7% (43 dirigentes) apontaram que não tiveram acesso ou oportunidades de vivenciar qualquer processo escolar. Essa realidade se intensifica quando trazemos os dados de acesso à educação básica: 23,5% (116 dirigentes) têm ensino fundamental incompleto, 10,9% (54 dirigentes) têm ensino fundamental completo, 8,9% (44 dirigentes) têm ensino médio incompleto e 30,8% (152 dirigentes) têm ensino médio completo. Esses números nos chamam a atenção para elucidar o porquê dessa pirâmide no cenário educacional. Apesar da existência das leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 que vão tornar obrigatórios os conteúdos específicos de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena na educação básica, a ausência e silenciamento da implementação dessas leis gera a falta de aplicação de uma educação contextualizada que garanta a identificação e, com isso, prejudica a permanência das populações de terreiro no contexto educacional cearense.

Lançando um olhar mais sistemático para a realidade dos povos de terreiro no estado do Ceará, nos ancoramos no artigo 205 da Constituição Federal de 1988 que nos diz que "A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho". Se somarmos os dados referentes aos dirigentes de terreiros que não tiveram acesso à educação formal (8,7%, 43 dirigentes), com aqueles/as que tiveram no mínimo alguma entrada na educação básica, em qualquer etapa (74,1%, 366 dirigentes), estamos falando de 82,8%, ou seja, 409 dirigentes dos terreiros pesquisados.

Esse dado é muito semelhante ao apresentado anteriormente, referente a renda declarada, 81,8%, ou seja, 404 dirigentes de terreiros, têm renda básica de meio até dois salários mínimos, o que nos abre caminho para a afirmação de que a escolaridade está diretamente relacionada ao acesso a renda, deixando essas comunidades mais uma vez diante de uma grande vulnerabilidade, tendo em vista o contexto familiar que circunda os/as sacerdotes/sacerdotisas.

Todo esse contexto, a partir da profissão exercida pelos/as dirigentes dos terreiros, nos possibilita avançar na análise que envolve as fragilidades que esses povos têm em relação ao acesso ou permanência nas políticas públicas básicas, como por exemplo educação, assistência social, cultura, saúde, segurança e soberania alimentar. Continuamos evidenciando esse cenário quando constatamos os dados esboçados na figura 03 que apresenta um gráfico que demarca a profissão dos/as dirigentes.

Figura 03: Gráfico referente à profissão dos/das dirigentes



Fonte: ALAGBÀ, 2022.

Os dados referentes às profissões dos dirigentes já reforçam as nossas análises realizadas anteriormente em relação às categorias renda declarada e escolaridade. Apontamos na descrição gráfica da figura 03, a realidade dos números que nos expressam as profissões a seguir: serviços gerais 14,2% (28 dirigentes), sacerdócio 11,2% (22 dirigentes), autônomos 8,6% (17 dirigentes), profissionais do lar 8,6% (17 dirigentes), área administrativa 7,1% (14 dirigentes), área da saúde 7,1% (14 dirigentes), área comercial 6,1% (12 dirigentes), artesanato 6,1% (12 dirigentes), agricultura 6,1% (12 dirigentes), gastronomia 5,1% (10 dirigentes), educacional 4,6% (09 dirigentes), motoristas 2,5% (05 dirigentes) e aposentados/as 2% (04 dirigentes).

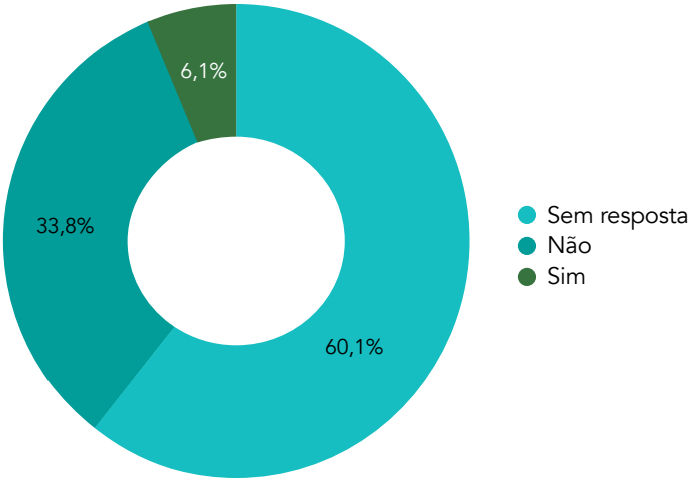
Os dados apresentados nesse compilado, fazem-nos destacar em nossas análises um dado evidente entre os dirigentes de terreiro, a questão do subemprego, já reforçado anteriormente pelos indicadores renda e escolaridade. Quando evidenciamos que 11,2% dos dirigentes de terreiro (22 pessoas), tem sua fonte de renda apenas oriunda dos rituais religiosos, percebemos a fragilidade de acesso a uma renda formal, tendo em vista a falta de garantia e fluxo contínuo desse tipo de atividade. Apesar da não especificação direta evidenciada pelos pesquisados/as, esse método de complementação de renda também será utilizado por todos/as os/as pais e mães de santo, tendo vista a dinâmica dessas comunidades.

Outro ponto de destaque é a possibilidade de potencialização de atividades de etnodesenvolvimento pelos terreiros pois, se somarmos as atividades de renda primária dos/as dirigentes que se destacaram como autônomos, profissionais do lar, da área comercial, artesãos, da agricultura e da gastronomia, estamos falando de uma realidade de 40%, ou seja, 80 dirigentes, que podem ser beneficiados diretamente em sua renda e centenas de pessoas indiretamente que participam dessas comunidades, sem contar com as possibilidades em contexto local e regional de acesso a bens de consumo e serviços que podem ser desenvolvidos.

Na Figura 04, no gráfico referente às profissões dos/das dirigentes com carteira assinada, conseguimos mergulhar na necessidade de ampliarmos a ação de políticas públicas e, com isso, levar os/as leitores/as, que terão acesso a essa produção, ao entendimento de que atividades de etnodesenvolvimento poderão contribuir diretamente nos contextos locais em das comunidades que estão inseridos.

A figura 04, no gráfico referente às profissões dos/das dirigentes indica o percentual com carteira assinada. Essa questão em específico foi inserida por pedido da SDA, a pedido da equipe técnica e conseguimos capturar essa resposta em 39,9% dos terreiros entrevistados. Coletamos pois, 167 respostas de "Não ter carteira assinada" e 30 respostas que "tem carteira assinada" Desta forma, observa-se a baixa proporção da formalização do trabalho, mesmo que muitas dessas respostas encontram-se também alocadas entre as pessoas que exercem somente o sacerdócio como seu trabalho, ocupação e emprego.

Figura 04: Gráfico referente às profissões dos/das dirigentes com carteiras assinadas.



Fonte: Alagbà, 2022.

Com o intuito de aguçar esses referenciais de análise, partimos na tentativa de elucidar o porquê de 60,1%, dos/das entrevistadas, ou seja, 297 dirigentes não terem respondido sim ou não à pergunta se possuíam carteira assinada. Em conversas informais com alguns dos entrevistadores/as que percorreram os territórios investigados, conseguimos perceber as fragilidades de compreensões referentes às ideias que estruturam as relações do mundo do trabalho formal.

Os/as dirigentes dos terreiros, na grande maioria evidenciaram nas entrevistas que não tinham a compreensão que as atividades econômicas que desenvolviam poderiam ser declaradas formalmente, ou que contaria como contribuição para a previdência social. Esse número cresce quando acrescentamos 33,8% que afirmaram não possuírem carteira assinada, demonstrando um conhecimento sobre essa realidade. Esse dado totaliza 93,8% dos/das entrevistados/as (496 dos/das pais e mães de santo) que estão excluídos da longa caminhada para a aposentadoria formal.

O cenário econômico diante das dinâmicas sociais ancestrais e as relações de produtividade a partir do território semiárido

A realidade territorial em que estão inseridos os terreiros cearenses é o semiárido. Um cenário que representa 86,74% desse estado e nos leva a lançar um olhar apurado para a realidade que os povos de terreiro desenvolveram/desenvolvem em suas técnicas e tecnologias sociais ancestrais que, na grande maioria das vezes, hoje receberam a denominação de práticas de convivência com o semiárido.

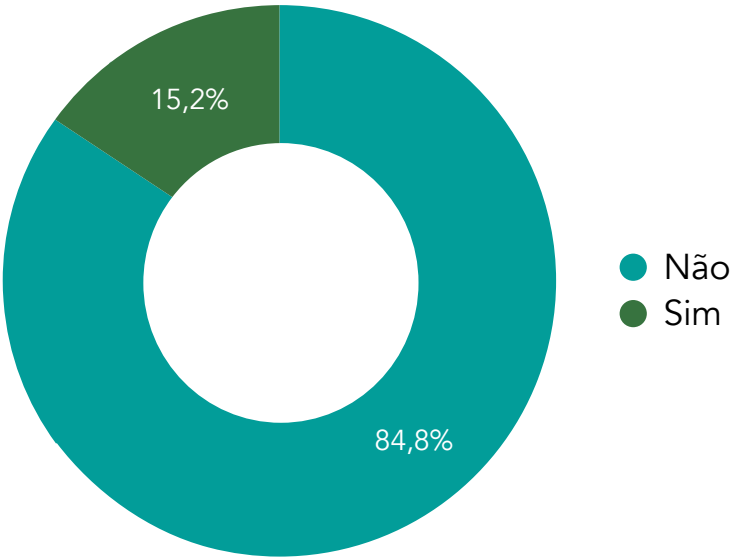
É importante que essa leitura da realidade seja feita, pois estamos falando de um espaço que devemos visualizar, levando em consideração seus aspectos geomorfológicos e climáticos que enfatizam características específicas da fauna, da flora, do solo, do sol e do acesso à água (PEREIRA, 2018). Pontos cruciais, mas que também vão influenciar os povos presentes nesse território, os conhecimentos produzidos, a música, a arte, a religião, a história, as organizações sociais e políticas, enfim, todo o contexto vivenciado.

Os nossos ancestrais africanos/as e indígenas escravizados/as eram possuidores de um vasto conhecimento de como lidar com a terra e conviver com essa realidade, pois a consideravam a base de sobrevivência, a grande deusa, orixá ou espaço encantado. Os terreiros foram forjados em cima desses mesmos princípios filosóficos demarcadores da vida. Dessa forma, consideramos de fundamental importância como caminho de reparação ancestral, diante de todo o processo de escravização e do cenário atual de opressão e subalternização, apontar perspectivas para que possamos compreender a potencialização da reparação dos modos de vida desses povos, com o de reforçar os seus próprios modelos de desenvolvimentos sociais, comunitários, ancestrais e econômicos.

Abrir caminhos de compreensão para reparação de todos esses processos através de potenciais políticas públicas, torna-se um marco reparatório para a sobrevivência desses povos, suas culturas e saberes diante do continuum civilizatório africano, afro-brasileiro e indígena presente nos terreiros. Ações de fortalecimento de todo esse legado, atuarão na construção de ponte com as ancestralidades míticas promovendo o reencontro da realidade ancestral, para a reelaboração do presente, através de ações de construção da autonomia desses povos, rumo à emancipação humana.

Estruturados nessas compreensões, abrimos caminhos através da análise da figura 05, que representa o entendimento do gráfico dos espaços presentes nos terreiros que podem ser usados para a complementação de renda.

Figura 05: Gráfico referente a algum espaço no terreiro utilizado para a complementação de renda



Fonte: Alagbà, 2022.

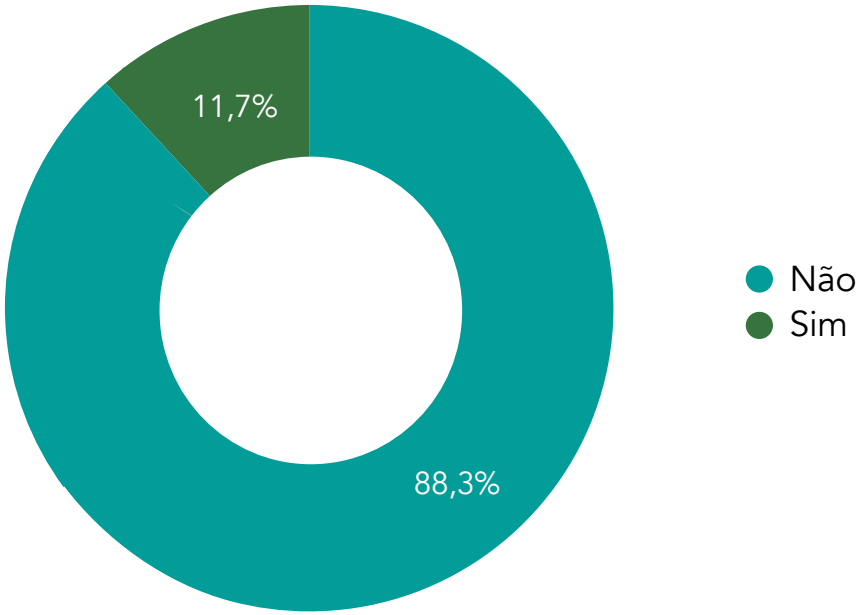
A realidade apontada nesse gráfico, nos apresenta que 84,8% dos/das dirigentes dos terreiros afirmam não haver lugares, espaços para a produção de bens ou serviços para a complementação de renda. Esses dados nos fazem apontar que 419 dos/das entrevistados/as que poderiam também contribuir com ações integrativas desenvolvidas em um contexto coletivo nas comunidades que residem, partilhando e educando a partir dos seus conhecimentos preservados e ressignificados nos espaços dos terreiros. Falamos aqui, de práticas e ações curativas com as ervas a partir de farmácias vivas ou hortas comunitárias, tendo em vista o trato cotidiano que esses povos possuem com as medicinas ancestrais.

Nas comunidades em que estão situados os terreiros, esses espaços são considerados ilhas verdes, sejam nos territórios urbanos ou rurais, pois o trato com as ervas sagradas, as infusões, os banhos, os chás, os lambedores ou beberagens são tecnologias utilizadas no contexto cotidiano para a manutenção da saúde coletiva, tanto da comunidade interna do terreiro, como a externa que em suas portas batem a busca de curas. É importante destacar que, na maioria das vezes, essas pessoas não conseguem acessar às políticas públicas de saúde coletiva ou assistência social, sendo os territórios terreiro, os únicos espaços de acolhimento, fortalecimento e reequilíbrio físico, mental e espiritual.

As hortas comunitárias que podem ser desenvolvidas a partir desses saberes, os cursos de medicinas tradicionais ancestrais, os berçários de plantas nativas do contexto local, os bancos de sementes crioulas, o melhoramento genético, a produção animal, as ações gastronômicas, a produção a partir do artesanato (bordados, *rechilieu*, corte e costura, enfim) ou a produção e o fortalecimento de quintais produtivos são ações que vão ao encontro das práticas de convivência com o semiárido que podem também ser potencializadas.

Na figura 06, observamos o gráfico que nos apresenta as ações de capacitação que os terreiros desenvolvem diante das atividades remuneradas e percebemos que 88,3% dos/as dirigentes dos terreiros declaram que essas atividades não são potencializadas.

Figura 06: Gráfico referente à promoção de capacitação de filhos/as do terreiro para o desenvolvimento de atividades remuneradas



Fonte: Alagbà, 2022.

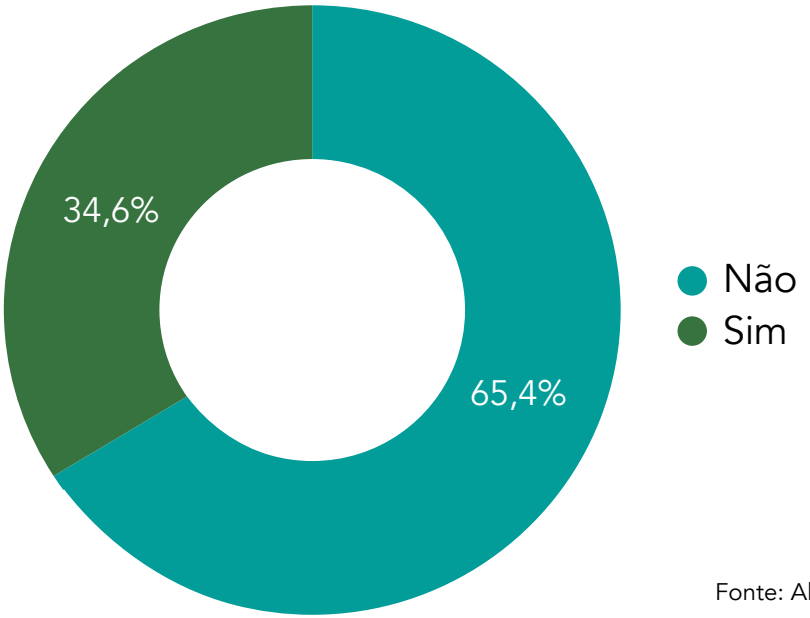
Esses dados nos apresentam que 436 dos/das entrevistados/as que são detentores de várias técnicas e tecnologias sociais ancestrais desenvolvem as suas ações apenas direcionadas para a manutenção do contexto religioso, não compreendendo que todos esses conhecimentos poderiam ser utilizados para a manutenção e desenvolvimento de um mercado econômico que, para além do contexto religioso, poderia contribuir diretamente com o modelo de desenvolvimento presente nos terreiros.

Essas populações precisam ser reeducadas nesse contexto, tendo em vista a manutenção da vida, o fortalecimento de vínculos, a entrada no mercado formal de trabalho e a reelaboração de ações de enfrentamento contra-hegemônica ao

mercado capitalista que visa a exploração e a destruição da natureza. Nosso intuito é o de apontar para um caminho de estruturação de tecnologias de subsistência.

Destacamos na figura 07, um gráfico importante para prosseguirmos com a análise e a potencialização das condições de produção e subsistência dos povos de terreiro: a criação de animais para o consumo ritual e/ou alimentar. É importante salientar que questões diretamente ligadas a estereótipos negativos de demonização e satanização ainda circulam, de uma forma bastante enraizada essas questões, não estando no cerne desse trabalho desenvolver essa discussão, mas sim, é de relevância destacar que os rituais religiosos praticados e professados nesses territórios envolvem a sacralização desses animais e a alimentação cotidiana. Estamos lidando com a vida que retorna ao berço ancestral no plano espiritual e o corpo que fará parte da alimentação dessas comunidades.

Figura 07: Gráfico referente à produção de animais para o consumo ritual e/ou alimentar



Fonte: Alagbà, 2022.

Essa questão foi abordada nesta publicação pelo Professor Patrício Carneiro Araújo e versa sobre a produção de animais pelos dirigentes de terreiro antes da pandemia de Covid-19. Foi destacado que 34,6%, ou seja, 171 dirigentes desenvolvem a criação de animais para o seu consumo no cotidiano no terreiro. Entretanto, atentamos e sugerimos que seja desenvolvido um programa com foco direcionado a essa produção, seja nesses espaços, seja em outros, mas destinados à população dos 65,4% restantes que poderiam inserir-se nessa perspectiva de fortalecimento econômico. Estamos tratando agora de um público direto beneficiado de 323 pessoas responsáveis pelos territórios sagrados e por milhares de beneficiados indiretamente.

A produção a que destacamos é a de aves, de ovinos, de caprinos, de suínos, de peixes e de bovinos. Na verdade, o estímulo e a inserção dessas populações dentro dos programas de fortalecimento da agricultura familiar e da pecuária em pequeno porte ampliaria as ações de protagonismo, desenvolvimento econômico e potencial de subsistência. Se as políticas públicas que já atendem aos demais agricultores familiares forem direcionadas também, a partir desse foco, visando a reparação ancestral dessas populações, serão atendidas milhares de pessoas direta e indiretamente que não têm acesso a geração de emprego e renda devido à manutenção da colonialidade.

Conclusão

A compreensão para o fortalecimento e para o enfrentamento da ideia de um modelo empresarial do agronegócio está baseado na imposição da monocultura em grandes áreas que, na maioria das vezes, gera o desmatamento, a destruição da biodiversidade da caatinga e é composto por processos produtivos altamente tecnificados de envenenamento e morte. Dessa forma, apontamos caminhos com base na realidade encontrada no Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará que podem levar ao fortalecimento de um outro modelo de desenvolvimento em que essa compreensão seja alargada a partir das técnica e tecnologias sociais ancestrais. Referimo-nos ao etnodesenvolvimento.

Ações de potencialização de processos agrícolas de fortalecimentos das culturas locais, por meio de ações comunitárias, podem contribuir para o reposicionamento econômico da realidade dessas comunidades. As ações das medicinas populares ancestrais, a criação de hortas e berçários para mudas, os processos de melhoramento vegetal desenvolvido há gerações por essas populações que também são agricul-

tores/as, a salvaguarda da realidade genética das culturas agrícolas também é um ponto crucial aprendido com os nossos antepassados.

As atividades que visam o sustento das famílias de terreiro e as ações de fortalecimento dos vínculos familiares, através das produções de uma diversidade de culturas agrícolas contrapõe o cenário da monocultura praticada nas fazendas do agronegócio e possibilita que a agricultura camponesa produzida pelos povos de terreiro minimize os riscos de perda e de insegurança alimentar, contribuindo também para a estabilidade econômica dos/as agricultores/as familiares e para o equilíbrio do sistema agroecológico como um todo.

Estamos apontando um caminho necessário, de forma direta e certeira para a reparação a todas as atrocidades a que nossos ancestrais africanos e indígenas foram submetidos, mas que ainda atingem, no cenário afro-brasileiro presente nos terreiros, grande parte dessas populações. A geração de emprego e renda, com lentes específicas para que a realidade desses povos seja compreendida, torna-se elemento urgente para o fortalecimento nos seus cenários econômicos, de vida, de autonomia e, com isso, a sua caminhada para a construção de um novo projeto de sociedade que também os contemple.

Referências Bibliográficas

CORREIA, Dandara Lopes. Saberes Tradicionais: processo de ensino e aprendizagem dos empreendedores da Cooperativa de Etnodesenvolvimento Kitaanda Bantu. **Revista Educação e Ciências Sociais**. Salvador, v.2, n.2, 2019. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/index.php/cienciassociais/article/view/6563. Acesso em: 05 de jan de 2022

CONCEIÇÃO, Santos Sueli. TREVIZAN, Salvador dal Pozzo. Etnodesenvolvimento local: uma estratégia para a sustentabilidade das comunidades de terreiros de Candomblé. **Gaia Scientia** v.10(1), n., p. 145-151, 2016. Edição Especial Cultura, Sociedade & Ambiente. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/view/30366/16061>. Acesso em: 24 de dez de 2021.

OYĚWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (eds.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **Exu nas escolas: uma proposta educacional antirracista**. 1ª. Ed. Contagem: Editora Escola Cidadã, 2021.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **Educação do Campo para convivência com o Semiárido Potiguar**: Semeando possibilidades através de práticas contra-hegemônicas da Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo na Ufersa. Tese. (Doutorado em Educação) - UFPB, João Pessoa, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/15179. Acesso em: 05 de jan de 2022.

NOTA DE CAMPO

Nislene Lopes - Pesquisadora

Participar desta pesquisa foi uma grande oportunidade de conhecer mais sobre os povos de terreiros, sua diversidade e irmandade que é ensinada pelos mais velhos. Também foi uma oportunidade de aprender sobre a potência religiosa dos povos de terreiro e como esses atravessam os diversos âmbitos da sociedade, vibrando resistência e vida. A pesquisa me atravessa em vários aspectos, o primeiro deles é com relação aos meus estudos, pois pesquiso atualmente sobre festa de Iemanjá e Preto velho, no programa de pós – graduação do curso de doutorado da Universidade Federal do Ceará. Nesta pesquisa foi possível fazer um processo de escuta, onde as entrevistas mostraram o protagonismo da mulher cearense dentro da religião afrocearense, sua luta para manter sua fé diante do preconceito religioso, dos ataques aos filhos, dos termos pejorativos que lhes eram atribuídos e apesar disso, também foi possível perceber o brilho nos olhos de uma mãe de santo de poder abrir um espaço para atender a comunidade carente ao relatar esse desejo.

Esses relatos repetiram-se, nos terreiros que entrevistei, todos os terreiros localizados em periferias de Fortaleza, a violência é algo marcante, entretanto a solidariedade que existe nos terreiros em ajudar de alguma forma, quer seja com sopões, almoço ou distribuindo comida das festas foi presente nas falas dos pais e mães de santo. Daí entendi outro aspecto muito importante por meio desta pesquisa: os terreiros nas comunidades carentes também são lugares de segurança alimentar, principalmente na situação pós – pandemia, onde muitos perderam empregos, saúde física e mental. A pesquisa demonstrou a necessidade de políticas públicas que assistam esses terreiros, pois desempenham um importante papel na comunidade local e arredores. Além disso as políticas culturais e patrimoniais também necessitam se fazer presente, pois de perto tive a oportunidade

de conversar com "histórias vivas" que relataram o desenvolvimento dos bairros e das festas tradicionais ao longo dos anos, assim como terreiros que contam com mais de trinta anos de existência. A pesquisa trata de uma riqueza material, também do ponto de vista geográfico, histórico, socioeconômico e cultural, sendo um importante demarcador para o desenvolvimento de políticas e culturais para os povos de terreiro no Ceará.

Gabriel Freitas - Pesquisador

A pesquisa "Inventário dos povos de terreiro do Ceará" me proporcionou diversas emoções, a qual, levarei cada momento para a eternidade. Além de conhecer a realidade dos povos de terreiro, a pesquisa também foi primordial para criarmos laços de afetividade e amizade. Em cada terreiro que eu chegava, apesar de começar a entrevista com as lideranças apresentavam desconfiança, e até mesmo medo. Mas a cada xícara de café ou chá, a cada lanche, almoço ou jantar servido, com o desenrolar da conversa boas amizades foram construídas e cultivadas.

Agradeço profundamente, AXÉ!

RETRATO DOS POVOS DE TERREIRO DO CEARÁ – DIALOGANDO COM AS IDENTIDADES ÉTNICA E DE GÊNERO, ESCOLARIDADE E FAIXA ETÁRIA

Iba Elegba
Iba Exu L'onã
Mo juba Aiyê[1]

Silvia Maria Vieira dos Santos

Exu, responsável pela dinâmica ritual do desenvolvimento e da expansão da vida nesse mundo, mensageiro transportador das oferendas, mestre da polifonia, senhor das portas e dos caminhos, das múltiplas falas, rei do corpo.

Todo xirê, função, gira, festa inicia-se com ele, por isso recorremos[2] a Exu e suas diversas faces de educador que abre caminhos para iniciar este texto, utilizando a "boca coletiva" para pronunciar as palavras que significam e ressignificam os dados que aqui abordaremos.

Dessa forma, questionamos: Qual é o retrato dos povos de terreiro do Ceará? Onde estão localizados? Qual é a sua cor e identidade étnica? Qual é a sua identidade de gênero? Como expressa sua sexualidade? Sua escolaridade, faixa etária, renda?

A história dos povos de terreiro no Ceará é recente[2] e a historiografia e/ou pesquisas sobre a temática escassa. É notório que as obras mais importantes que versam sobre as religiões afro-brasileiras, seu pertencimento cultural tradicional e religioso, bem como acerca das pessoas que as praticam não citam referências ao nosso estado.

1 Honra ao senhor do poder, honra a Exu, senhor dos caminhos, apresento os respeitos do mundo. (LUZ, 2002, p. 66)

2 Apesar de em todos os meus trabalhos, eu recorrer à primeira pessoa do singular, nesta produção utilizei a terceira pessoa por entender ser um artigo institucional.

Podemos afirmar que o motivo de desconhecimento da vivência das comunidades de terreiro em nossas terras deve-se principalmente pela história de invisibilidade que a população afrodescendente está sujeita em nosso Estado.

Se não existem negras(os)[3] no Ceará, consequentemente não existe religião de negra(o). Essa afirmação se contradiz quando, por entre a paisagem urbana e rural cearense visualizamos inúmeros terreiros, onde suas divindades são reverenciadas por uma quantidade significativa de pessoas que organizam e reorganizam seus modos de viver, elaborando estratégias de sobrevivência e articulando-se em práticas comunitárias.

A herança cultural e religiosa africana que percorreu os circuitos transatlânticos, através da diáspora, bem como a dos povos originários desta terra estão consubstanciados nas religiões de matriz africana e afro-brasileira como a Umbanda, o Candomblé, a Jurema, o Catimbó, o Omolocô, entre outras.

Concordamos com Braga (1988) que as comunidades de terreiro não são um sistema estruturado apenas para servir às necessidades religiosas.

> É um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural, sem perder de vista, suas relações profundas com outros segmentos sociais, igualmente comprometidos com o processo que elabora e particulariza a formação da sociedade brasileira. (p. 38).

Nesse sentido, o Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará é uma pesquisa de suma importância para a valorização e o reconhecimento dessa população, para a comunidade científica e principalmente para a discussão e elaboração de políticas públicas específicas.

Propomos com este texto desvelar os resultados da pesquisa através do recorte etário, de raça, gênero, sexualidade e escolaridade. Do mesmo modo apresentamos o cruzamento dessas variáveis com os dados de renda, localidade e pertencimento religioso.

3 Onde surgir a necessidade de identificar o gênero (masculino/feminino) optamos por iniciar sempre com o feminino.

Inicialmente, apresentamos o perfil etário das lideranças, em seguida os dados referentes a raça e pertencimento étnico e suas variáveis. Depois, problematizamos os resultados sobre gênero e sexualidade e, por fim, tratamos da questão de escolaridade.

O perfil etário das lideranças de terreiro no Ceará

As comunidades tradicionais religiosas afro-brasileiras se apresentam como religiões ancestrais que acolhem as mais diversas pessoas, valorizando a experiência religiosa da(o) mais velha(o).

O perfil etário apresentado por este Inventário revela que a maioria das lideranças religiosas são compostas por pessoas adultas, entre 40 e 59 anos (235 no total). A faixa etária com o maior número de respondentes é de 40 a 44 anos (76 respostas). Identificamos também no grupo adulto, representantes de 30 a 39 anos (105 indivíduos).

Figura 05: Gráfico faixa etária do/a dirigente da casa

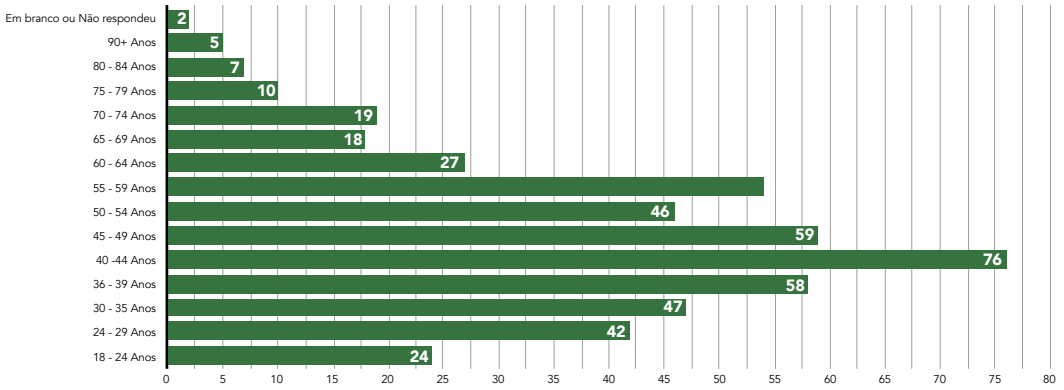


Figura 5 Fonte: Alagbà 2022

Todavia observamos que existem dois grupos que são relevantes à nossa análise. As(os) mais velhas, com 60 anos ou mais e as(os) mais jovens, de 18 a 29 anos. O primeiro grupo indicado aqui está composto por 86 pessoas, enquanto o segundo tem 66 representantes.

O grupo mais velho é representado por mulheres que provavelmente são as matriarcas dos terreiros, sendo relevante uma investigação profunda sobre suas atuações e contribuições para a consolidação da cultura afro-religiosa cearense.

O grupo mais jovem é do mesmo modo representativo, visto que, apesar da idade, são lideranças e por conseguinte, mais velhos em suas tradições religiosas.

Sabemos que as religiões afro-brasileiras têm a ancestralidade como elemento primordial de pertencimento religioso, em contraposição aos valores modernos de que a experiência de vida das pessoas é algo descartável. Essas tradições ancestrais acolhem os mais diversos sujeitos, valorizando a experiência religiosa da(o) mais velha(o). "Há que se salientar que o tornar-se mais velho é configurado pelo tempo de iniciação na religião e não pela idade cronológica do indivíduo". (SANTOS, 2015, p. 22)

A autora ressalta que, juventude e iniciação estão interligadas, pois ser jovem é ser recém-iniciado, independentemente de sua faixa etária. O que conta é o tempo ou a idade iniciática de cada pessoa. Isso significa que uma pessoa pode ser adulta para a sociedade, mas jovem para a religião, de acordo com o seu tempo de iniciação, ao passo que uma (um) jovem iniciada(o) há mais tempo pode e deve ensinar sobre a religião ao irmão ou irmã-de-santo cronologicamente mais velho, entretanto, mais jovem no culto.

A pesquisadora Estela Caputo (2008), ao realizar um estudo com crianças candomblecistas, percebeu o mesmo movimento. Ela nos diz que quando um adulto recém iniciado chegava para aprender a religião, uma criança já iniciada podia perfeitamente ser responsável por lhe passar os ensinamentos. Dessa forma, uma criança ou jovem toma a benção a uma pessoa mais velha da mesma forma que um adulto toma a bênção à criança e ao jovem.

> Ser iniciado é ter acesso ao segredo e fazer parte do grupo. É mais, é passar a pertencer a uma nova família, a 'família-de-santo'. Independentemente da idade que se tenha, pode-se ser aquele que conhece, que sabe o segredo, tendo-se, assim, uma relação com o grupo – mesmo quando se é criança – diferenciada.
>
> Na verdade, nos parece que a importância não reside apenas no conteúdo do segredo, mas também em seu caráter ritualístico, porque é saber o segredo e se relacionar com ele que diferencia esse sujeito (que sabe e experiencia) dos outros sujeitos, os não-iniciados, ou os *abiãns,* aqueles que

> pertencem ao axé, à casa, mas que ainda não 'fizeram o santo'. Pode-se dizer que saber e experienciar o segredo desarruma uma certa hierarquia construída no ocidente moderno em relação à criança, que determina que as novas gerações não conhecem, não sabem ainda e estão subordinadas aos conhecimentos e aos desejos do adulto. (CAPUTO e PASSOS, 2007, p. 97).

Portanto as análises da questão etária feitas por essas autoras podem se referir perfeitamente à realidade desvelada por este Inventário, já que é notória a participação de lideranças jovens nos terreiros cearenses e que estes se configuram espaços de sociabilidade e de construção e identidade, onde os valores ancestrais afro-cearenses são vivenciados no cotidiano.

Qual a cor do povo de terreiro?

A História do Brasil está intimamente ligada à História da África, desde o início do processo da colonização. Todavia, esta relação ampla foi ignorada pela historiografia devido à visão da(o) negra(o) como escrava(o), força de trabalho e inferior e pelos estereótipos negativos atribuídos à África como exótica, primitiva, miserável, ignorante, violenta.

A contribuição das(os) africanas(os) e afrodescendentes na história do Brasil é invisibilizada. A ausência e as distorções dessa história nos levam ao desconhecimento e desvalorização de nossas raízes africanas, contribuindo diretamente para o enraizamento das ideias racistas em nosso país.

> A situação no Ceará ainda é mais grave, pois em nome da miscigenação afirma-se que não existem negros no estado. Outras justificativas são apresentadas, tais como: a primazia na abolição da escravatura e a pequena porcentagem de negros devido o Ceará ter-se dedicado mais à pecuária do que à indústria açucareira durante o período do sistema escravista. Assim, não se leva em consideração que os africanos e seus descendentes trabalhavam numa maior diversidade de setores da economia, inclusive como libertos. Só recentemente é que alguns historiadores como Funes e Ribard (2008) vêm desconstruindo a versão de que o Ceará teve pouca mão de obra negra. (SANTOS, 2011, p. 25)

Contrariando a falácia de que em nosso estado, durante muitos anos, a população negra não existia ou era minoria, a presente pesquisa evidenciou que 49,2% das lideranças são pardas, 27,1% pretas, 16,2% brancas, 5,9% indígenas, 1,2% amarelas. Isso significa que 76,3% são pessoas negras (entre pretas(os) e pardas(os), de acordo com o movimento negro)[3].

Figura 06: Gráfico raça/cor dos dirigentes de terreiro do Ceará

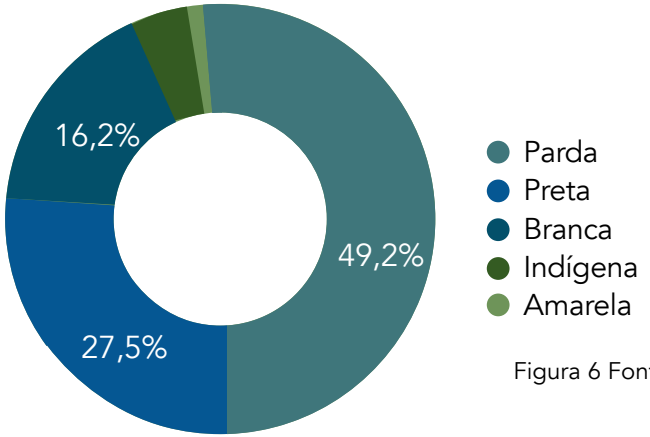


Figura 6 Fonte: ALAGBÀ 2022

Quanto à pergunta[4] acerca da identidade étnico-racial, 63,8% das pessoas afirmaram serem negras em contraposição dos 19% que negaram essa identidade. Os dados também evidenciaram as variáveis das repostas positivas a essa questão, como ser negra(o) pela cor de pele e/ou traços marcadores fenotípicos negros (cabelo, lábios, nariz, ângulo facial, ou outras marcas fenotípicas), por questão de ancestralidade, por ter parentes negras(os) na família, por ser adepta(o) de uma religião de matriz africana/afro-brasileira/afro-indígena, por uma questão de consciência político-ideológica, por uma questão cultural ou por outros motivos.

3 De acordo com Santos, Borges e P. Santos (2005), o movimento Negro ressignificou a palavra "negro" por meio da ação política-cultural e estética da negritude. Um movimento da década de 1970 que valorizou os traços da cultura africana que se manifestam na música, na religião de matriz africana, na dança, na culinária, na rejeição e protesto contra a preponderância da cultura e matriz europeias.

4 A pergunta era exatamente: O senhor se considera negro?

É interessante perceber que a quantidade de pessoas que se consideram negras é inferior ao resultado da questão sobre a cor, somando o percentual de pretas(os) e pardas(os), ou seja, podemos pensar que nem todos as(os) pardas(os) se reconhecem como negras(os) conforme a perspectiva do movimento negro.

De acordo com Santos (2011), o amorenamento demográfico eleva a cor parda a uma categoria assumida pela maioria das(os) afrodescendentes no decorrer do tempo[5]. Essa categoria racial/social intermediária entre pretas(os) e brancas(os) se torna uma válvula de escape para as(os) que têm dificuldades em afirmar a sua negritude.

O processo de construção da identidade brasileira pensada e imposta pela elite intelectual e política deveria se basear ideologicamente no ideal de branqueamento. "Esse ideal foi perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar dos efeitos da discriminação racial" (MUNANGA, 2009, p.95).

Neste sentido, estas devem ser as possíveis explicações para a discrepância entre os dados sobre a cor das lideranças e as respostas acerca da identidade negra. Afinal a(o) parda(o)[6] simboliza a ambiguidade característica do racismo brasileiro classificando-o como um ser indefinido.

> Ele é 'um e outro' 'o mesmo e o diferente', 'nem um nem outro', 'ser e não ser', 'pertencer e não pertencer'. Essa indefinição social conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta tanto a sua identidade com mestiço quanto a sua opção da identidade negra. A sua opção fica hipoteticamente adiada, pois espera, um dia, ser 'branco', pela miscigenação e/ou ascensão social. (MUNANGA, 2009, p. 119)

Outro dado relevante desta pesquisa foi o cruzamento da questão racial com as respostas acerca da identidade de gênero. Evidenciamos que, entre as lideranças de terreiro, existe uma grande maioria de homens cis negros (241 pessoas) e mulheres cis negras (127 pessoas), sendo seguidos pelos homens brancos cis (49 pessoas), indígenas cis (11 pessoas) e amarelas(os) cis (3 pessoas). Quanto às mulheres, evidenciamos também 30 brancas, 17 indígenas e 2 amarelas.

5 Santos (2006) constata que ao compararmos os censos demográficos do período de 1940 a 1980, há uma tendência de "pardização" da população, notando-se uma diminuição proporcional tanto de pretos como de brancos, sendo esta distribuição feita de forma heterogênea pelo território nacional.

6 Aqui chamamos de pardo, contudo o autor se refere ao termo como "mestiço".

Figura 07: Gráfico identidade de gênero dos dirigentes por raça/cor

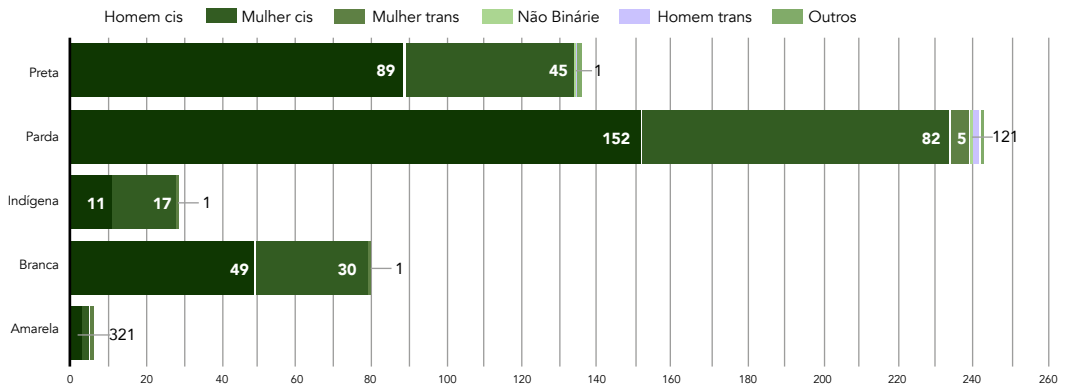


Figura 7 ALAGBÀ 2022

A informação anterior nos retrata que apenas entre as indígenas há uma quantidade de mulheres cis maior do que a dos homens cis, 17 e 11 respectivamente. Em relação às mulheres trans, observamos uma representatividade em todas as referências de cor/raça, 6 negras, 1 indígena, outra branca e uma amarela.

Entre as(os) pretas(os), encontramos uma pessoa não binária e entre os pardas(os), evidenciamos também 1 pessoa não binária, 2 homens trans e 1 que respondeu outros.

Com relação ao território, observamos que a população preta e parda está distribuída em quase todos os 58 municípios pesquisados, sendo os cinco com maior quantidade, Fortaleza: com 58 pardas(os) e 41 pretas(os); Caucaia: com 41 pardas(os) e 15 pretas(os); Crato: com 11 pardas(os) e 8 pretas(os); Sobral: com 17 pardas(os) e 4 pretas(os) e Quixeramobim: com 10 pardos e 3 pretos).

Gênero e sexualidade nos terreiros cearenses

O Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará contempla em seu questionário as temáticas de gênero e sexualidade ao perguntar sobre a identidade de gênero e a orientação sexual das lideranças dos terreiros.

Desse modo, podemos ver os resultados acerca do tema, bem como fazer cruzamentos com as questões etária, racial, de renda, de escolaridade, territorial, entre outras variáveis.

Das lideranças dos terreiros pesquisados no Ceará, temos 60,9% de homens cis, 35,2 % de mulheres cis, 1,6% de mulheres trans, 0,4% de homens trans, 0,4 % de pessoas não binárias e 1,4% se identificaram como outros.

Figura 08: Gráfico identidade de gênero dos dirigentes de terreiros do Ceará

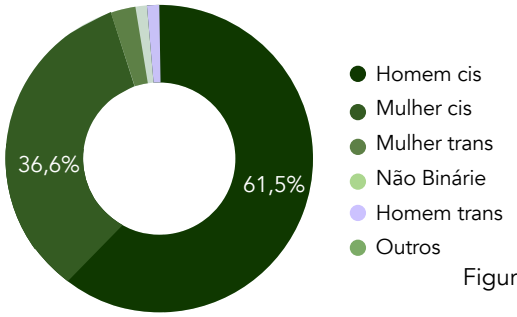


Figura 8 Fonte: ALAGBÀ 2022

Quanto à orientação sexual, observamos que 61,9% das respostas eram de heterossexuais, 24,3% de homossexuais[7], 5,7% de bissexuais, 4,7% de lésbicas, 1% de pansexuais e 0,4% de assexuais. É também interessante frisar que 1,6% dos respondentes não souberam ou não quiseram responder.

Figura 09: Gráfico orientação sexual dos dirigentes de terreiros do Ceará

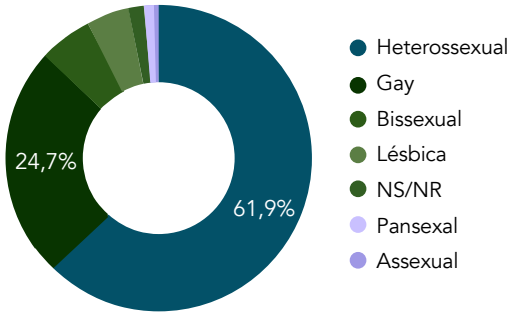


Figura 9 Fonte: ALAGBÀ 2022

7 Essas respostas referem-se a homossexuais masculinos (gays)

Ao cruzarmos os dados de gênero com a faixa etária, identificamos uma grande quantidade de homens cis entre 18 e 49 anos, enquanto as mulheres cis estão em maior quantidade a partir dos 60 anos.

Entre as pessoas trans, as mulheres trans têm entre 25 e 59 anos e os homens estão entre 40 a 59 anos. Já as pessoas não binárias têm de 36 a 44 anos.

Do mesmo modo, quando relacionamos orientação sexual com faixa etária, os dados revelam uma maioria de heterossexuais distribuídos em todas as faixas etárias propostas (18 a 90 anos ou mais), sendo as faixas entre 36 e 59 anos, o maior quantitativo (170 pessoas). Em segundo lugar, com 122 lideranças, estão os que se identificam como gays, tendo entre 18 e 74 anos. As 23 lésbicas identificadas têm entre 18 e 84 anos, enquanto as(os) bissexuais estão entre 18 e 74 anos. Também responderam as(os) pansexuais que têm entre 36 e 59 anos e as duas representações assexuais que estão localizadas nas faixas entre 50 a 54 anos e 60 a 64 anos respectivamente.

Um dado interessante desses resultados é a quantidade de pessoas que não responderam ou não souberam responder à pergunta acerca da orientação sexual. Estes se encontram distribuídos nas faixas etárias entre 25 e 79 anos.

Figura 10: Gráfico identificação de gênero por faixa etária

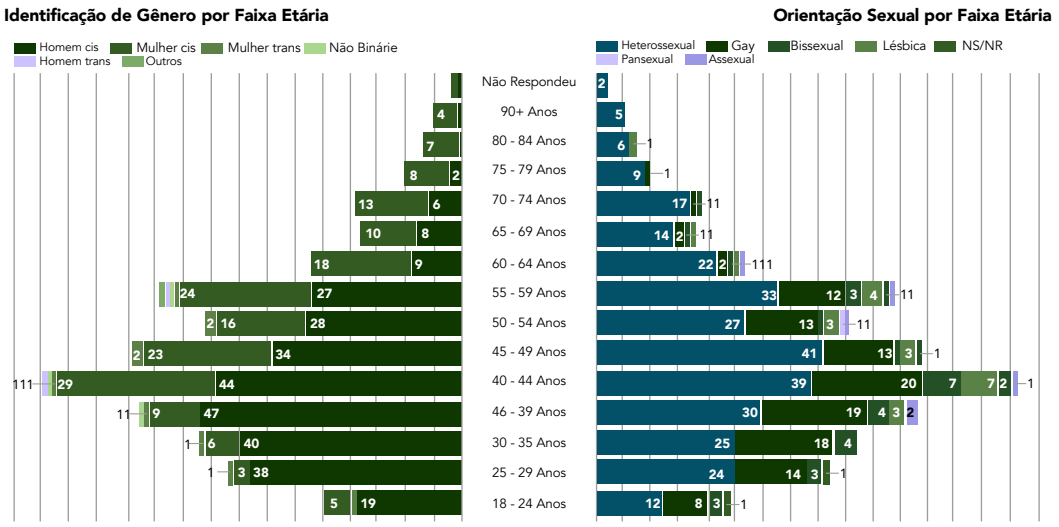


Figura 10 Fonte: ALAGBÀ 2022

Relacionando os dados de gênero e raça, percebemos que todas as identidades de gênero relacionadas se autoidentificam como pretas(os) e pardas(os), com 136 e 243 pessoas respectivamente, ficando em terceiro, o perfil branco, com 80 respondentes, depois o indígena, com 29 representantes e, por último, o amarelo, com 6 respostas. Esse resultado confirma mais uma vez que a população negra é predominante nos terreiros cearenses, contradizendo a historiografia que invisibilizou a cultura e os modos de vida do povo africano e afrodescendente no Estado.

Outro dado relevante para problematizarmos sobre a identidade de gênero é sua conexão com o tempo em que as lideranças estavam à frente de suas casas/terreiros/tendas.

Inicialmente observamos que apenas mulheres cis têm menos de um ano de liderança religiosa. Em seguida, aparecem os homens cis com uma liderança relativamente jovem, entre 1 e 15 anos (62, de 1 a 5 anos, 73, de 6 a 10 anos, e 52, de 11 a 15 anos), enquanto as mulheres cis têm mais de 30 anos de responsabilidade com os terreiros cearenses, chegando a superar o público masculino na faixa entre 46 a mais de 51 anos de tempo de liderança nas casas/terreiros/tendas religiosas.

A informação de que as mães de santo/yalorixas/zeladoras dos terreiros têm mais tempo de liderança nos terreiros comunga com a resposta citada anteriormente de que a maioria das mulheres cis tem significativamente 60 anos ou mais de idade.

A pesquisa de Farias (2011) afirma que a afro-religiosidade cearense, recriada através dos terreiros ao longo da história, minimiza a presença e a contribuição das mulheres até a instituição da Umbanda no Ceará por volta da década de 1950. Até o matriarcado, elemento preponderante dos candomblés, perderá sua importância para o protagonismo tipicamente machista cearense.

Todavia, o mesmo[8] cita a participação e várias mulheres no decorrer da história afro-religiosa do nosso estado tais como Dona Júlia, fundadora da Federação Cearense de Umbanda (1954) e quem institui e consolida a festa de Iemanjá em Fortaleza; mãe Ilza de Oxum, que no início da década de 1970 funda sua casa de santo, tendo ainda como elemento de transição o caboclo, Dona Aládia, Mãe Iraciana de

8 Do mesmo modo, outras autoras e autores citam a participação feminina nas religiões afro-brasileiras cearenses tais como Bandeira (2011) e Santos (2015).

Santana, entre outras lideranças femininas que foram invisibilizadas durante a trajetória da configuração dos terreiros no Ceará.

Contradizendo pesquisas realizadas em outros estados[9] e outros estudos[10] que apontam o caráter feminino dos segmentos afro-religiosos, os resultados deste Inventário indica que a maioria das lideranças investigadas tem um perfil masculino, cisgênero e heterossexual.

Landes (2002), em seu célebre livro "A Cidade das Mulheres", constata que apesar da tradição nagô afirmar que somente as mulheres estavam aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens era "blasfemo, devirilizante", os candomblés de caboclos vieram mudar essa realidade, tornando os homens, em especial homossexuais, sacerdotes.

O pensamento da autora converge com a história dos primeiros candomblés no Ceará, de origem bantu, com elementos caboclos e onde a figura de transição não era o orixá e sim o caboclo.

Nessa perspectiva, podemos pensar que a figura do caboclo é um marcador da masculinidade na configuração dos terreiros cearenses? É notório que a afro-religiosidade cearense é constituída dentro de um processo diaspórico cultural que tem como pano de fundo o racismo religioso e a perseguição às diferentes denominações religiosas afro-brasileiras.

Portanto, entendemos como peculiar as rotineiras mutações a que estas recorreram em virtude de sua legitimação e da preservação da sua cultura deixada como legado na linguagem, nos folguedos e no cotidiano do povo.

Sobre o perfil predominante heterossexual apontado na pesquisa, podemos observar ideias divergentes quanto a este resultado. Primeiramente por parte das(os) pesquisadoras(es)[11] deste Inventário que observaram um incômodo das pessoas ao responderem as perguntas que se referiam à identidade de gênero

9 Um exemplo é a Pesquisa Socioeconômica e Cultura de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro ocorrida em quatro regiões metropolitanas (Recife, Belém, Belo Horizonte e Porto Alegre), publicada em 2011.

10 Landes (2002), Birmam (2005), Santos (2008), Santos (2015), tratam de questões de gênero no meio religioso afro-brasileiro e Farias (2011) e Bandeira (2009) abordam as origens das tradições religiosas afro-brasileiras no Ceará e problematizam a participação feminina nessa trajetória.

11 Alguns pesquisadores nos relataram que ao fazerem as perguntas sobre identidade de gênero e orientação sexual, os respondentes, em alguns momentos se sentiram agastados ou confusos quanto às categorias indagadas, apresentando um certo incômodo ou, por vezes, se recusando a responder às questões.

e à orientação sexual, gerando até uma recusa às respostas. E segundo, de teóricas/os[12] que alargaram os estudos de gênero no universo afro-religioso.

Santos (2015), ao apresentar sua pesquisa etnográfica em dois terreiros de Fortaleza, identifica uma presença visível de jovens com orientação homossexual nestes e em outros terreiros da região metropolitana visitados. A explicação dada por seus interlocutores é que as religiões afro-brasileiras não entendiam as diversas orientações sexuais e as identidades de gênero como algo proibido, pecaminoso, sujo. Contudo a autora ressalta que, por mais acolhedores que sejam os terreiros, estes, ao mesmo tempo estão inseridos nesta sociedade que é preconceituosa, lgbtfóbica e que as relações, internamente, não acontecem de forma tão tranquila assim.

Do mesmo modo, é importante ressaltar que no pensamento de Landes (2002), os homossexuais ditos passivos eram os que predominantemente tornavam-se líderes dos cultos da Bahia, sejam candomblés nagôs ou de caboclos, por serem tipicamente femininos.

> O relaxamento dos rigorosos tabus nos cultos não-nagôs e, em especial, o fato de que as barreiras tenham caído para os homens, não derrubaram, porém o princípio fundamental de que somente a feminilidade pode servir aos deuses. [...] O fato de que constituísse um grupo sujeito à mais rigorosa condenação social não pesou contra esse princípio básico. Quando se 'faziam' filhos, eram, eles homossexuais, que, a despeito do seu status, eram únicos 'femininos'. (LANDES, 2002, p. 326-327)

É inegável que os terreiros cearenses continuam com esse princípio feminino, contudo a maioria destes, de acordo com o Inventário, é composta por lideranças de homens cis heterossexuais. Por outro lado, contradizendo ao resultado da pesquisa, a homossexualidade nesses espaços é recorrente entre os participantes que ocupam variados cargos na hierarquia religiosa.

Dessa forma, concordamos com as palavras de Santos (2008, p. 05) ao se referir à herança feminina dos candomblés e por que não dizer, das tradições religiosas afro-brasileiras.

12 Teóricas já citadas em outra nota.

> [...] Se os candomblés fundados por herdeiras da tradição iorubá não foram organizados para serem, quando não exclusivamente, mas, sobretudo, territórios de mulheres. Se a religião viva é religião capaz de rever o passado a fim de garantir sua existência no futuro, é preciso considerar a participação masculina (homo, heterossexual...) na vida religiosa dos grupos de culto. Nenhuma das denominações religiosas afro-brasileiras se construiu à base da monossexualidade.

Todavia, sabemos que as tradições religiosas de terreiro estão atravessadas pelas construções de gênero, suas regulações e padronizações, estabelecendo comportamentos, papéis e funções ditas femininas e masculinas.

Portanto, esta pesquisa aponta que as religiões afro-cearenses têm suas contradições, pois acolhem pessoas das mais variadas identidades de gênero e orientações sexuais, contudo estão marcadas por esses pressupostos de feminilidade e masculinidades que são impostos pela sociedade.

Escolaridade do povo de terreiro

Apesar deste Inventário propor apenas uma pergunta acerca da escolaridade das lideranças, pensamos serem significativos os dados que produziu, bem como os cruzamentos estabelecidos a partir dessa categoria.

Figura 11: Gráfico nível de escolaridade dos dirigentes de terreiros do Ceará

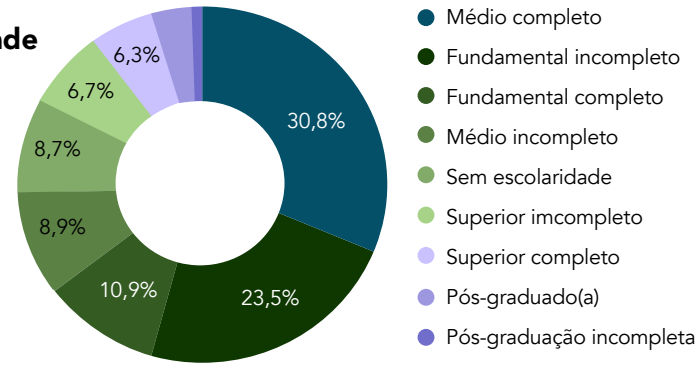


Figura 11 Fonte: ALAGBÀ 2022

Os resultados sobre o grau de instrução revelam que uma parcela considerável das lideranças dos povos de terreiro concluiu a educação básica (Ensino Fundamental e Médio) (30,8%). Em segundo lugar estão as pessoas com ensino fundamental incompleto (23,5%), seguido daquelas(es) que completaram esta etapa de ensino (10,9%).

Podemos analisar também o número de pessoas que estão cursando ou concluíram o ensino superior, totalizando 13% dos entrevistados e aquelas(es) que tem pós-graduação completa ou não (especialização, mestrado, doutorado), 4,2% das (os) respondentes.

Nesse sentido, podemos afirmar que apesar do racismo estrutural e religioso que atinge diretamente a grande maioria da população negra e de terreiro, temos um processo de mudança, mesmo que lenta, quanto ao acesso e permanência destes povos nas instituições escolares.

Essas transformações ocorrem principalmente por conta das políticas afirmativas e valorativas tais como a instituição de cotas raciais nos concursos públicos, as leis nº 10.639/2003[13] e 11.645/2008[14] e a criação dos programas de financiamento da educação superior para estudantes pobres.

Cruzando as informações de escolaridade e faixa etária constatamos que entre as(os) mais jovens, de 18 a 20 anos, a maioria concluiu a educação básica (ensinos fundamental e médio). Já na fase adulta, entre os 30 a 54 anos, evidenciamos, além da educação básica, lideranças que estão cursando ou concluíram o ensino superior (39 pessoas) e na pós-graduação (7 no total).

Estes dados podem ser explicados também pela evolução da educação brasileira nestes últimos 20 anos, desde a aprovação da LDB de 1996, que estabelece a universalização do ensino e outras políticas educacionais que garantem o acesso e permanência de estudantes na educação básica.

Contudo, outro dado a ser considerado é o das pessoas sem escolaridade (8,7%). É significativo o número de pessoas sem escolaridade que tem 55 anos ou mais. As pessoas idosas não tiveram acesso à educação quando jovens, por essa

13 Altera a lei 9.394/1996, Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial das redes de ensino, públicas e privadas, a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

14 Esta lei amplia a lei nº 10.639/2003, mantendo o mesmo teor, acrescentando, porém, o ensino da cultura e história indígena no currículo escolar.

não se efetivar como um direito público subjetivo[15] naquela conjuntura e, por várias razões que desconhecemos,[16] também não exerceram seu direito quando adultos.

Nesse sentido, quanto maior a idade, menor a escolaridade e, quanto menor a idade, maior a escolaridade. Destacando que na fase adulta, os dois níveis de ensino estão bem representados, tanto a educação básica quanto o nível superior e pós-graduação.

Ao relacionarmos a escolaridade com a identidade de gênero, observamos que a maioria dos homens cis concluíram o ensino médio (115 pessoas) enquanto apenas 34 mulheres cis conseguiram terminar essa etapa da educação. Por outro lado, uma parte significativa das mulheres cis não completaram o ensino fundamental (64 pessoas), do mesmo modo, 46 homens cis não concluíram esta etapa.

Figura 12: Gráfico identificação de gênero/raça de escolaridade

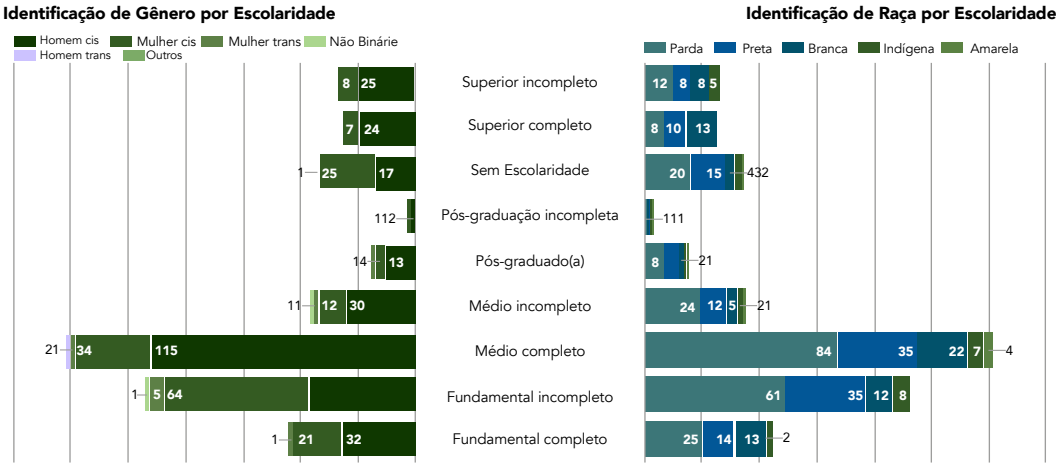


Figura 12 Fonte: ALAGBÀ 2022

Também podemos identificar que a população trans (homens e mulheres) pode ser identificada nos grupos dos sem escolaridade, do ensino fundamental e médio (completo e incompleto). Apenas uma pessoa não binaria era pós-graduada.

15 De acordo com a Constituição Federal (1988) e a LDB, o acesso ao ensino obrigatório e gratuito é direito público subjetivo.

16 Nesse caso, seria oportuna uma investigação qualitativa para saber os motivos que levaram as pessoas de terreiro a não acessarem a escola.

Cruzando esses dados com os de raça/cor, observamos que a maioria de pretas(os) e pardas(os) se encontra no grupo dos sem escolaridade (15 e 20, respectivamente) em detrimento dos brancos, indígenas e amarelos (4, 3 e 1, respectivamente).

Do mesmo modo, um número significativo de pretas(os) e pardas(os) concluíram o ensino médio, contudo são as pessoas brancas (13 no total) o maior número dos que têm ensino superior completo, em comparação com as pardas e pretas (08 e 10, respectivamente).

A população indígena, aferida na pesquisa, acessa a todos os níveis (educação básica e superior) e etapas de ensino, estando em maioria no ensino fundamental e médio (19 no total). Contudo aparecem também no grupo sem escolaridade (3 pessoas).

Neste sentido, podemos tecer algumas considerações sobre esses dados. O primeiro é que as mulheres de terreiro, pretas e pardas, cis ou trans, acessam menos a escola, tendo um nível de escolaridade menor que a dos homens pretos e pardos (e em menor número, brancos). Elas também são o maior grupo das pessoas sem escolaridade (25 mulheres, em comparação aos 17 homens).

Esses dados geram uma série de desdobramentos pois, de acordo com o que foi identificado neste Inventário, o grupo feminino negro ganha entre meio até um salário mínimo. Do mesmo modo, pouco são as mulheres negras que ganham mais de um salário[17] e nenhuma aparece na variável das que ganham acima dos 10 salários mínimos.

As informações sobre a renda dessas mulheres comunga com as pesquisas nacionais e internacionais, principalmente nessa conjuntura pandêmica[18]. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), baseado na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua)[19], as mulheres ainda ganham, em média, 20,5% menos que os homens. A materni-

17 Do universo de 185 mulheres (cis e trans) que responderam à entrevista deste inventário, apenas 47 delas ganha mais de um salário mínimo.

18 É importante salientar que essa conjuntura inicia-se no início de 2020 no Brasil por conta da pandemia de CODIV-19 e que se estende até o momento da escrita desse artigo.

19 Esses dados são relativos ao quarto trimestre de 2018 e estão disponíveis em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23924-diferenca-cai-em-sete-anos-mas-mulheres-ainda-ganham-20-5-menos-que-homens

dade, os filhos e os afazeres domésticos ainda pesam mais sobre as mulheres e demandam mais flexibilidade.

A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal) divulgou em março de 2021 um relatório que aborda o Panorama Social da América Latina 2020[20]. Segundo esse relatório, a pobreza e a extrema pobreza alcançaram, em 2020, na América Latina, níveis que não foram observados nos últimos 12 e 20 anos, respectivamente. Esses dados são constatados com uma piora dos índices de desigualdade na região e nas taxas de ocupação e participação no mercado de trabalho, sobretudo por parte das mulheres. Esse resultado coloca em evidência a injusta divisão sexual do trabalho, a organização social do cuidado, atrelada às características estruturais que caracterizam as sociedades latino-americanas e os altos níveis de informalidade e desproteção social que comprometem o pleno exercício dos direitos e a autonomia das mulheres. (CEPAL, 2021).

Entre as mulheres, a taxa de desocupação é maior que a dos homens, chegando a 17,2%. Sem uma política efetiva de assistência social e com a situação agravada pela pandemia, muitas trabalhadoras se viram desempregadas e as desigualdades tornaram-se ainda mais acentuadas, principalmente para as negras e mais pobres.

Outro agravante é o racismo estrutural que, além de hierarquizar os grupos étnicos, segrega, invisibiliza e estereotipa as experiências religioso-culturais (racismo religioso) destes grupos considerados subalternos.

São elas de terreiro que perdem empregos quando não escondem sua religião, que são maltratadas no comércio e chamadas por apelidos preconceituosos, que seus filhos são impedidos de brincarem com outras crianças pelo simples fato terem sido gerados ou criados por elas que são de terreiro, que deixam de vender sua mercadoria quando as clientes descobrem que são produtos de uma "macumbeira[21]", que são excluídas dos grupos da faculdade por conta da religião ou discriminadas por sua própria família.

20 Panorama Social da América Latina 2020. Disponível em: https://www.cepal.org/pt-br/comunicados/pandemia-provoca-aumento-niveis-pobreza-sem-precedentes-ultimas-decadas-tem-forte . Acesso em 06 de março de 2021.

21 Nome pejorativo indicado por pessoas preconceituosas e desconhecedoras das religiões afro-brasileiras.

Figura 13: Gráfico identificação de gênero/raça por renda

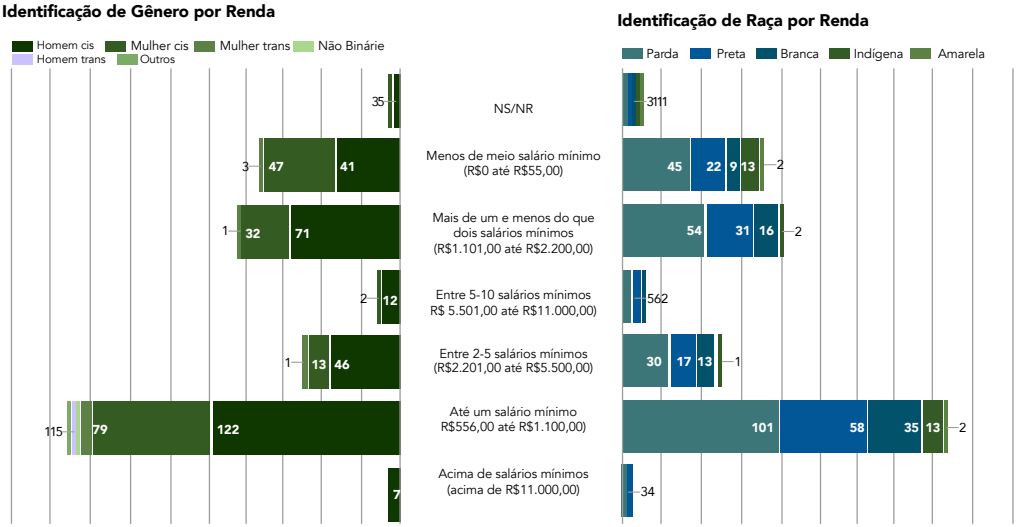


Figura 13 Fonte: ALAGBÀ 2022

A segunda consideração está relacionada à população lgbtqia+[22]. Os dados mostram que quase a totalidade desse grupo não concluiu a educação básica e, desse modo, não acessaram o ensino superior, sendo apenas uma pessoa pós-graduada.

Comungando com essas informações, a pesquisa do Instituto Brasileiro Trans de Educação[23], publicada em 2019, mostra que 50% das pessoas entrevistadas já haviam abandonado os estudos em algum momento da vida.

Do mesmo modo, as informações da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) revela que cerca de 70% das pessoas trans e travestis não concluíram o ensino médio e apenas 0,02% dessa população teve acesso ao ensino superior[24].

22 As siglas representam a popução de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, queers, intersexo, assesual e outras que quiserem reivindicar orientação e/ou identidade de gênero.

23 Instituto Brasileiro Trans de Educação. As fronteiras da educação: a realidade dxs estudantes trans no Brasil. 2019. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/BibliotecaDigital/BibDigitalLivros/TodosOsLivros/As-fronteiras-da-educacao%3Da-realidade-dxs--estudantes-trans.pdf . Acesso em: nov 2021

24 Disponível em: https://www.institutounibanco.org.br/conteudo/dia-da-visibilidade-trans-uma-escola-para--todas-e-todos/ . Acesso nov/2021.

Se cruzarmos esses dados com os de renda, observamos que as pessoas trans transitam entre as pessoas que percebem menos de meio salário mínimo até um salário, confirmando a realidade cotidiana do povo de terreiro lgbtqia+.

Portanto os homens cis pardos, pretos e brancos de terreiro tem uma maior escolaridade e ganham entre meio e 5 salários mínimos, chegando (uma minoria) a atingir, exclusivamente, acima de 10 salários.

A guisa de conclusão

Oração Ao Tempo
Caetano Veloso

És um senhor tão bonito quanto a cara do meu filho
Tempo, tempo, tempo, tempo, vou te fazer um pedido
Tempo, tempo, tempo, tempo
Compositor de destinos, tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo entro num acordo contigo
Tempo, tempo, tempo, tempo
Por seres tão inventivo e pareceres contínuo
Tempo, tempo, tempo, tempo és um dos deuses mais lindos

Como um fio de contas que se tece, este texto está sendo fechado com cristal branco, simbolizando e lembrando das festas dos candomblés que se encerram em homenagem a Oxalá. O tempo como compositor do destino testemunhou tanto a coleta de dados como estas análises que consideramos iniciais.

Identificar um perfil para o povo de terreiro foi uma tarefa repleta de malemolência, recheada de inquietações, diálogos, convergências e divergências. Assim como Iansã, andamos em muitas terras, ora como ventania, ora como brisa leve em meio aos emaranhados fios de contas das categorias etária, de gênero e sexualidade, raça e etnia, bem como escolaridade e renda.

Podemos perceber a participação de lideranças jovens nos terreiros cearenses, bem como de adultos. Por outro lado, constatamos que as pessoas idosas que responderam à entrevista do Inventário eram em sua maioria mulheres.

Grande parte do povo de terreiro é de pretos e pardos, assim como se identificaram como negros por variados motivos, tais como a ancestralidade, ser da religião, ter pessoas negras na família e por traços marcadores fenotípicos, entre outros.

Quanto à identidade de gênero e orientação sexual, os resultados deste Inventário indicam que a maioria das lideranças investigadas tem um perfil masculino, cisgênero e heterossexual, contradizendo as pesquisas de estudiosas(os) da área e a observação das(os) pesquisadores de campo desta investigação.

A categoria de gênero relacionada a outras, tais como a etária, de escolaridade, de tempo de liderança e de renda revela uma população masculina de homens cis pardos, pretos e brancos que tem uma maior escolaridade e ganham entre meio e 5 salários mínimos.

Por outro lado, vimos que um número de mulheres idosas matriarcas, bem como as mulheres de terreiro, pretas e pardas, cis ou trans, acessam menos a escola, tendo um nível de escolaridade menor que a dos homens pretos e pardos.

Quanto à população trans (homens e mulheres), identificamos também aquelas(es) sem escolaridade e que estão no ensino fundamental e médio (completo e incompleto).

Desse modo, de acordo com esta pesquisa, é o grupo feminino negro e o lgbtqia+ que mais sofre com a desigualdade de renda, que ganha entre meio até um salário mínimo, tendo essa realidade se agravado com a pandemia da Covid-19.

Portanto essas análises não se encerram com estas considerações, se tornam possibilidades de novos emaranhados de fios de conta. O tempo de produção deste texto foi insuficiente para as variadas perguntas que aqui emergiram. Desejo que as(os) que vierem depois de mim desvelem novas apreciações a partir de outros cruzamentos, aprofundando o perfil malemolente dos povos de terreiro no Ceará.

Referências Bibliográficas

BANDEIRA, Luis Cláudio Cardoso. ***Entidades africanas em "troca de águas"***: diásporas religiosas desde o Ceará. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. ***Estudos Feministas***. Florianópolis, v.13, n.2, p. 256, maio-agos, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200014 Acesso em: outubro de 2012.

BRAGA, Julio. ***Fuxico de candomblé***: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. ***Alimento: direito Sagrado*** – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidade Tradicionais de Terreiros. Brasilía, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011

CAPUTO, Stela Guedes. Ogan, adosú, òjè, ègbónmi e ekedi – o candomblé também está na escola. Mas como? In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria. ***Multiculturalismo***: diferenças culturais e práticas pedagógicas. 2. ed, Petrópolis: Vozes, 2008.

_____, PASSOS, Mailsa. Cultura e Conhecimento em Terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. ***Currículo Sem Fronteiras***, Porto Alegre, v.7, n. 2, p. 93-111, Jul/Dez 2007. Disponível em: http://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/caputo-passos.pdf. Acesso em: janeiro de 2015.

CEPAL. ***Panorama Social da América Latina 2020***. Disponível em: https://www.cepal.org/pt-br/comunicados/pandemia-provoca-aumento-niveis-pobreza-sem-precedentes-ultimas-decadas-tem-forte. Acesso em: 06 de março de 2021.

FARIAS, Luiz Leno Silva de. ***Religiões Afrobrasileiras***: história e memória em Fortaleza. 2011. Artigo (Licenciatura em História) - Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2011.

LANDES, Ruth. ***A cidade das mulheres***. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MUNANGA, Kabengele. ***Rediscutindo a mestiçagem no Brasil***: identidade nacional versus identidade negra. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. ***A Umbanda em Fortaleza***: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos. 2012. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Fortaleza, 2012.

PORDEUS, IsMÃEl Jr. ***Umbanda***: Ceará em transe - Fortaleza: Museu do Ceará, 2 ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011. 136 p

SANTOS, Gevanilda, SANTOS, Maria José P e BORGES, Rosângela. A juventude negra. In: ABRAMO, Helena e BRANCO, P.P.M. (orgs). ***Retratos da Juventude Brasileira***: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 291-302.

SANTOS, Ivair Augusto Alves. ***O movimento negro e o estado (1983-1987)***. (Parte I) São

Paulo: Prefeitura da Cidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. ***Revista Nures***, São Paulo, n. 8, Jan./Abril 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures/revista8/nures8_milton_02.pdf> Acesso em: outubro 2012.

SANTOS, Silvia Maria Vieira dos. ***Africanidades e juventudes***: tecendo confetos numa pesquisa sociopoética. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

SANTOS, Silvia Maria Vieira dos. ***Jovem que velho respeita***: as experiências e saberes da juventude candomblecista. 2015. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

NOTA DE CAMPO

Yaskara Rodrigues - Pesquisadora

O inventário dos terreiros do Ceará foi um presente pra mim , que desde 2010 já desenvolvia um trabalho de mapeamento dos terreiros no Cariri, mas sem apoio de nenhum órgão governamental. O inventário chega para contribuir, pelos esforços da Alagbá, em parceria com a secretária do meio ambiente e desenvolvimento agrário do Estado do Ceará. Foi de alta relevância pro nosso povo de Terreiro, pois foi comum em várias falas durante as entrevistas: "foi a primeira vez que as pessoas de terreiros seriam ouvidas e sus reivindicações levadas a uma estância pública" e que estavam muito felizes com isso. Em outro momento, um zelador de orixá, Aurino, me diz em entrevista: "antes tarde do que nunca, parabéns pela iniciativa de vocês, agora nós vamos ser respeitados e vamos dizer o que a gente quer e precisa", fala comum aos entrevistados.

Houveram muitos relatos interessantes, de como as pessoas se identificaram com suas religiões de matrizes africanas e afrobrasileiras. O que foi comum e latente foram os relatos em comum sobre os preconceitos e estigmas que desde os mais velhos aos mais novos sofreram e continuam sofrendo quando declaram sua religiosidade afro. O que mais tocante foi ver que esse povo ainda não tem a garantia de direitos, não acessa as mesmas oportunidades que os demais, e em alguns lugares o povo luta ainda por acesso a água e a terra. Um momento marcante foi a comunidade indígena do Cariris, onde dona Ivone nos relata que a obra do cinturão das águas tinham lhe tomada mais de 15 tarefas de terras e estavam desviando a água da comunidade, que já sofriam com a falta, sendo que a comunidade em questão fica as proximidades do açude Umari. Um outro caso foi de dona Toinha que aos seus 74 anos ainda trabalhava na praça vendendo bombons e cafezinhos. A renda da aposentada não dava pra se manter com a neta e continuar com seu terreiro "de pessoas humildes"ela disse que muitas vezes

financeiramente, com alimentos: "porque o terreiro tem que acolher as pessoas minha filha é nossa missão" diz dona Toinha.

É importante destacar o papel social que fazem os terreiros, atuando em diversas áreas, da educação, da saúde (relatos que escutamos de pessoas que afirmam ter problemas físicos, dores de cabeça intensas, "loucura", e que nenhum "médico da terra" deu jeito, pois tudo era o chamado espiritual e as pessoas não entendiam). Terreiros também atuam com as mulheres destacando isso na fala de Tatá Samuel Mutaruesi que diz "cultuar a pomba gira, bombo' jhila, já é uma questão de respeito, de exaltação a figura feminina e todo o poder que elas carregam". O Tatá nos fala sobre o matriarcado das religiões afro e o papel importantíssimo que as mulheres tiveram e tem na resistência das religiões de matrizes africanas e afrobrasileira.

Diante de tudo, de tantos relatos emocionantes, coletados nas entrevistas, acredito que o inventário dos terreiros do Ceará além de ser um marco histórico, tem grande relevância, sendo passaporte inicial para que possamos exigir de fato do governo do Estado do Ceará políticas públicas efetivas e específicas para esses povos, direitos de ser e exercer suas religiões como cidadãos, o que já está dito desde a constituição de 1988, mas que ainda hoje não foi devidamente efetivados.

SEGMENTOS TRADICIONAIS, CULTURAIS E/OU RELIGIOSOS[1]

Prof. Leonardo Oliveira de Almeida

Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará, assim foi chamado o percurso de pesquisa que teve como objetivo reunir e produzir dados que contribuíssem para a elaboração de políticas públicas voltadas para essa parcela da população cearense. Uma vez que a pesquisa que gerou os resultados aqui apresentados foi realizada mediante o trânsito entre terreiros, tendas, aldeias, centros e ilês, dentre outras expressões que indicam locais comumente identificados como pertencentes às matrizes africanas, afro-brasileiras e afro-indígenas, por qual motivo tal empreendimento não foi chamado de "Inventário das religiões afro-brasileiras do Ceará"? A resposta para essa pergunta abre caminho para uma grande encruzilhada de modos de existência, bem como contribui para a compreensão dos dados e informações presentes neste texto.

Em suma, estamos falando de modos de existência que, em sua diversidade, não se resumem apenas ao universo religioso – daí o fato de não utilizarmos "Inventário das religiões afro-brasileiras do Ceará". Está em questão uma gama de expressões afro-indígenas, afro-brasileiras e de matrizes africanas que, em sua experiência em sociedade, comumente transitam ou mobilizam ênfases em torno de pertencimentos étnicos, enquanto povo e cultura; e reivindicações do status de religião, entre outras formas de constituição de identidades. Uma análise so-

1 Por Leonardo Oliveira de Almeida - Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-doutor (Desenvolvimento Científico Regional - DCR - CNPq/FUNCAP) pelo PPG de Antropologia da Universidade Federal do Ceará, tendo realizado pesquisa sobre a presença das religiões afro-brasileiras do Ceará no jornal, rádio e televisão entre o início do século XX e a década de 1970.

bre "segmento cultural tradicional e/ou religioso do terreiro/casa/tenda", tema que será abordado neste texto, portanto, não deve ser lido a partir de uma estagnada segmentação entre "religião" e "cultura", mas como territórios complexos que compreendem relações entre famílias, modos de se alimentar e de distribuir alimento, modos de se vestir e de constituir vínculos por meio da música, formas de constituir territórios e de utilizar o corpo, modos de morar, de *fazer*, de *assentar,* de *batizar* e de organizar a vida cotidiana e os calendários festivos.[2]

Ao falarmos de "espaços para criação de animais", um dos temas abordados neste Inventário, estamos fazendo referência à relação entre humanos e não humanos, mediada pelos Encantados, Guias e Orixás, pelo *axé*[3] e pelas forças que habitam tudo e todos. Ao falarmos em "família", não está em debate aquela categoria presente em alguns manuais e dados técnicos utilizados por secretarias, prefeituras e governos para a identificação do alcance de certas políticas públicas. Família, aqui, é uma extensa e complexa rede que se constitui por meio da iniciação religiosa, da feitura dos Orixás, da circulação de energias, do compartilhamento de línguas comuns, da mediação dos Mestres e demais entidades, dos vínculos com a ancestralidade e que pode se desdobrar em um "território". Esse território, devemos frisar, comumente está além do "terreno", este entendido, em uma matriz ocidental, como uma área de terra cercada por muros ou cercas e que pode remeter a certas noções de propriedade. Rios, cachoeiras, ruas, matas, mar, cemitérios, encruzilhadas e pedras são locais onde as divindades habitam e, ao mesmo tempo, parte delas ou elas próprias.

Em complemento, a diversidade mencionada possui, entre seus pontos comuns, a luta cotidiana por direitos e liberdade em uma sociedade racista, ainda pautada no registro da colonialidade. Em conversas com pesquisadores e pesquisadoras de campo que tornaram o Inventário possível, bem como com pais e mães de santo cearenses, muito foi dito sobre a necessidade de "mostrar que nós existimos", em contraposição a certos segmentos da população cearense, o

2 *Fazer* e *assentar* são verbos de grande importância para os grupos em questão. Dizem respeito aos modos de produzir vínculos entre pessoas, lugares/territórios, coisas, seres e divindades.

3 O axé pode ser compreendido como "princípio ou força propulsora que perpassa, constitui e vincula dinamicamente todos os seres: as divindades, seus filhos humanos, os animais, plantas e objetos" (Rabelo, 2014, p. 55)

que inclui setores do poder público, que insistem em dizer que "no Ceará não tem terreiros" ou que estes possuem uma presença tímida nessa parte do país. Essa compreensão não está desligada de visões, já debatidas por alguns autores e autoras, de que "não tem negros no Ceará" (FARIAS, 2011; FERREIRA, 2005; BANDEIRA, 2009; FUNES, 2007) ou "E tem índio no Ceará? Pensei que era só na Amazônia!" (PEREIRA, 2020). Essas referências ou matrizes, incontáveis vezes sob tentativas de serem negadas e silenciadas, são de grande importância para os dados e informações apresentadas nesta publicação.

Diante disso, o processo de elaboração das perguntas presentes no instrumental utilizado para a realização deste Inventário, gestado coletivamente, foi orientado pela tentativa de produzir dados que atestem a existência desses terreiros/casas/tendas e sua presença intensa e diversa em todo o território cearense. Indo além, o Inventário, não apenas contribui para constatar que esses grupos existem e que existem de modos diversos – algo que, para os povos e comunidades tradicionais de terreiro, já era incontestável –, mas também fornece, a partir de uma nova linguagem, indicadores de "como" existem. A reunião e a análise desses indicadores expõem dinâmicas próprias do campo afro-cearense e fornecem orientações preciosas para a elaboração de políticas públicas voltadas para os povos e comunidades tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará.

O primeiro indicador da diversidade mencionada pode ser visto na elaboração das perguntas presentes no instrumental de pesquisa utilizado no Inventário, nosso questionário. Na pergunta "Qual o nome do seu terreiro/casa/tenda?" é possível observar a utilização de três expressões para a identificação de uma parte do território. A utilização das palavras "terreiro, casa e tenda" visa incluir catimbós, candomblés, juremas, umbandas, terecôs, omolokôs, umbandomblés, torés, ifás, entre outros. Fato interessante trazido pelo Inventário é o registro de diversas expressões utilizadas na identificação desses locais: Abassá, Aldeia, Associação, Axé, Cabana, Centro, Cruzeiro, Ilê, Macaia, Palácio, Quilombaxé, Reino, Salão, Templo, Sociedade, Egbé (em relação à pergunta sobre "nação/etnia ou linha" – Ketu), N'Zo (em relação à pergunta sobre "nação/etnia ou linha" – Angola), Igbá/Igbasé (em relação à pergunta sobre "nação/etnia ou linha" – Ketu), Kwé (em relação à pergunta sobre "nação/etnia ou linha" – Jêje).

Também a pergunta "Qual cargo o Sr.(a) ocupa na hierarquia do terreiro/casa/tenda?" representa um dos modos de, metodologicamente, alcançar diversidades, se considerarmos que as expressões utilizadas para a identificação do cargo remetem a diferentes segmentos, nações, etnias ou linhas.[4] Temos, por exemplo, Pai ou Mãe de Santo, Zelador e Zeladora,[5] Sacerdote e Sacerdotisa, Dirigente Espiritual, Ajubonã, Mãe Pequena, Iyaquequerê,[6] Obaoci, Pai Pequeno,[7] Tata,[8] Doté,[9] Padrinho ou Madrinha, Egbónmi,[10] Mestre e Mestra, Abiã, Cambone, filho de santo ou filha de santo, Toi Vodun.[11] A mesma lógica pode ser observada na pergunta "Aproximadamente quantas pessoas em geral frequentavam o terreiro/casa/tenda nos momentos de rituais/sessão/funções?", por acionar expressões que dialogam com diferentes grupos. Também podemos mencionar a pergunta "Qual(is) Ancestrais/Divindade(s)/Entidade(s)/Guias rege(m) seu terreiro/casa/tenda (Orixá, Nkisi, Vodum, Caboclo, Preto(a) Velho(a), Encantado(a), Mestre(a), Exu)?", pois foi utilizada, assim como as outras, como uma estratégia pedagógica, ao indicar aos entrevistados e entrevistadas o espaço para uma diversidade de respostas possíveis.

Esses exemplos evidenciam o uso de vocabulários que, a depender do grupo em questão, podem acionar distintos universos. Os dados e informações que temos em mãos revelam que todas essas expressões foram mencionadas pelas lideranças que contribuíram com o Inventário ao longo do percurso de pesquisa,

4 Entre os 494 terreiros/casas/tendas inventariados, 134 (27,2%) foram herdados, ou seja, não foram fundados pelas lideranças que atualmente os conduzem. Por outro lado, 360 (72,8%) foram fundados pelas lideranças que atualmente estão à frente dessas comunidades.

5 As palavras Zelador e Zeladora são utilizadas, em sua maioria, em terreiros (referente à pergunta sobre "segmento cultural tradicional e/ou religioso") de Umbanda (90,6%), seguidos de terreiros de Candomblé (3,4%), Linha Cruzada (3,4%), Catimbó (1,1%) e Jurema (1,1%).

6 Ajubonã/Mãe Pequena/Iyaquequerê são utilizadas por cinco terreiros (referente à pergunta sobre "segmento cultural tradicional e/ou religioso"): três de Umbanda, um de Candomblé e um de Jurema. Fazem referência a pessoas de confiança da liderança do terreiro/casa/tenda.

7 Obaoci e Pai Pequeno foram utilizadas por quatro terreiros de Umbanda.

8 A palavra Tata foi utilizada por quatro terreiros: dois de Candomblé Angola, um de Omolokô e um de Quimbanda.

9 A palavra Doté foi utilizada por três terreiros de Candomblé Jêje.

10 Egbónmi foi utilizada por dois terreiros de Candomblé Ketu e um Nagô.

11 Toi Vodun foi utilizada por um terreiro de Candomblé/Tambor de Mina.

de forma bastante dispersa no território cearense. Em complemento, é de grande importância destacar o intenso intercâmbio a que são submetidos esses termos, não sendo tarefa fácil encapsula-los em segmentos, linhas ou religiões com a suposição de que estes conservam fronteiras bem definidas. Em suma, o Ceará possui uma diversidade de povos, aldeias, centros, ilês, tendas e terreiros dispersos em seu território, de modo que evidenciam fatores históricos e sociais específicos de sua constituição, como migrações, intercâmbios, relações de fronteira e processos de iniciação ocorridas em (ou advindas de) outras regiões do país.

Alguns resultados obtidos através da realização do Inventário serão aqui apresentados como forma de evidenciar um quadro geral das religiões afro-cearenses. Eventualmente, alguns recortes serão mencionados, considerando-se, por exemplo, as respostas dadas apenas por lideranças que afirmaram ser de Candomblé ou de Umbanda. Além disso, é indispensável destacar que os dados que serão apresentados não foram obtidos ou produzidos por meio de um "mapeamento" dos terreiros do Ceará, como foi evidenciado na parte introdutória deste livro. Ao todo foram 494 lideranças entrevistadas, número que fornece, ainda que parcialmente, uma importante imagem do campo afro-cearense. Em complemento, apenas uma parte dos dados obtidos e produzidos pelo Inventário serão explorados neste texto, de modo a apresentar questões que possam instigar novas pesquisas, divulgar aspectos acerca das religiões afro-cearenses para a sociedade mais ampla e apontar caminhos e compreensões que contribuam para a elaboração de políticas públicas.

Religião / Segmento tradicional, cultural e religioso

No questionário utilizado para a realização deste Inventário, é comum que perguntas mais gerais antecedam perguntas progressivamente mais específicas, um movimento que tem como objetivo fazer emergir tradições, práticas, nações, linhas e segmentos. Iniciemos pela pergunta "qual sua religião?", uma das mais gerais acerca do recorte religioso. Como resposta, 1) 58,1% das 494 pessoas entrevistadas responderam que sua religião é "Umbanda"; ao passo que 2) 14,2 % indicaram, como primeira e única resposta, "Candomblé". Além disso; 3) 8,3% das pesso-

as responderam "católico"; 4) 8,1% responderam "Umbanda e Candomblé"; 5) 3,4% responderam "Católico e Umbanda"; e 6) 2,4% responderam "Umbanda e Católico". Em seguida, temos 7) "Jurema", com 1,2% e, com percentagem de até 1%, "Quimbanda", "Umbanda e Quimbanda", "Espírita e Umbanda", "Umbanda e Jurema", "Candomblé e Jurema", "Afro-indígena", "Licurizeiro", "Espírita", "Arancuri", "Catimbó", "Umbanda e outros" e "Almas Angola".

Gostaríamos de chamar atenção, inicialmente, para os seis primeiros dados, pois possibilitam um diálogo com outra pergunta presente no questionário, sobre o "segmento cultural tradicional e/ou religioso do seu terreiro/casa/tenda". Neste último caso, os dados obtidos são um pouco diferentes, em relação aos primeiros: Umbanda – 70%; Candomblé – 14,6%; Linha Cruzada – 3%; Jurema – 2,8%; Catimbó – 2%; Umbandomblé – 1,8%; Quimbanda – 1,6%; Omolokô – 1,4%. Com menos de 1%, temos: Nagô, Tambor de Mina, Vodum, Ifá e Urubanda. Chama atenção o fato de o percentual referente à Umbanda ser maior (de 58,1% para 70%) quando a pergunta amplia seu alcance, incluindo a indicação de "segmento tradicional, cultural e religioso" e não se limitando apenas à dimensão religiosa. Além disso, o formato da questão é alterado, de uma questão aberta ("Qual sua religião?") para uma questão de múltipla escolha ("Qual o segmento cultural tradicional e/ou religioso do seu terreiro/casa/tenda").

Um dos potenciais da atuação complementar dessas duas perguntas é a possibilidade de evidenciar atravessamentos na forma como os terreiros/casas/tendas são identificados ou apresentados. Algumas explicações para as diferenças nas respostas dadas às duas perguntas mencionadas estão na própria constituição da Umbanda enquanto religião brasileira e a influência do Catolicismo. Como afirmaram algumas lideranças durante o percurso de pesquisa de campo, "umbandista também é católico, né?".[12] A ampliação do alcance da questão, incluindo segmentos culturais/tradicionais, também parece destacar um entendimento acerca da pergunta "qual sua religião?", remetendo a uma interpretação institucional da religião e, além disso, uma segmentação entre o religioso e outros

12 É importante destacar minha participação no processo de pesquisa do Inventário, desde a elaboração do questionário até a finalização da pesquisa de campo. Por esse motivo, algumas afirmações aqui trazidas foram elaboradas com base na experiência de visitação aos terreiros/casas/tendas e de diálogos com as lideranças e pesquisadores/pesquisadoras.

domínios da vida, que podem ter sido reintegrados na segunda pergunta. Neste ponto, evidenciamos como a Umbanda é atravessada pelo Catolicismo no momento de sua identificação.

Em suma, é a Umbanda a expressão afro-brasileira mais presente no Ceará – representando 346 dos 494 terreiros/casas/tendas inventariados. Como vem sendo evidenciado pelos trabalhos acadêmicos, bem como pelo depoimento de lideranças, a Umbanda teve seu impulso de institucionalização no Ceará a partir da década de 1950 e, entre seus modos de atuação, contribuiu para um processo de "umbandização" de expressões afro-brasileiras e afro-indígenas já presentes nessa parte do país, como a macumba e o catimbó (PORDEUS JR., 2011; CANTUÁRIO, 2009; SILVA, 2017; PEREIRA, 2012). A Umbanda, nesse contexto, propunha uma nova forma de presença pública dessas expressões, mediada pela Federação Espírita Cearense de Umbanda, criada no mesmo período. Desde então, o Ceará viu emergir uma diversidade interna à própria Umbanda, com o surgimento de novas associações e caracterizada pelos diversos diálogos e cruzamentos entre linhas, segmentos e vertentes. Vemos, com base neste Inventário, expressões como Umbanda Omolokô, Umbandomblé, Umbanda branca, Umbanda cruzada, entre diversas outras expressões evidenciadas pelas lideranças entrevistadas.

Outra importante informação, obtida por meio do Inventário, é que a identificação cultural/religiosa/tradicional apresentada nas duas questões mencionadas pouco é, no caso da Umbanda, perpassada pela referência ao Espiritismo, prática que, a partir das décadas de 1950 e 1960, esteve bastante presente na composição dos nomes de templos, terreiros e tendas no Ceará, em um período que recebeu forte influência dos movimentos federativos que emergiam em contexto nacional (BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996; KLOPPENBURG, 1961) e em correspondência à possibilidade, então recente, de realização de registros (em cartórios e delegacias de polícia). Nesse caso, diversos terreiros passaram a utilizar a denominação espírita para, entre outros fatores, alcançar maior legitimidade na sociedade cearense. Atualmente, embora a menção ao Espiritismo não seja feita no momento da identificação (nas duas questões mencionadas), elementos advindos desse universo estão presentes em diversos aspectos da vivência dos terreiros, como os modelos de conduta ético-religiosos e a perspectiva da evo-

lução espiritual, entre outros, e nos nomes de templos. Neste último aspecto, 38,1% dos terreiros e centros de Umbanda inventariados utilizam as iniciais C.E.U (Centro Espírita de Umbanda) ou fazem referência ao espiritismo em seus nomes.

Os dados acerca do Candomblé (ao todo 72 terreiros inventariados) revelam uma perspectiva diferente da mencionada anteriormente acerca da Umbanda, pois mantém constantes 14% em ambas as perguntas. Isso evidencia um menor atravessamento do Catolicismo, tanto na identificação religiosa ("Qual sua religião") quanto na identificação mais ampla, ou seja, como "segmento cultural, tradicional e/ou religioso". Nesse caso, o Candomblé parece reivindicar um lugar no polo mais africanizado, como etnia ou povo, que não se identifica ou se apresenta pela mediação do Catolicismo, embora seja possível observar a presença, nos terreiros cearenses, de referências cristãs/católicas, como São Sebastião, Santa Bárbara, São Jorge, entre outras. Disso resulta que as referências ao Catolicismo, que podem existir em momentos específicos da vivência do terreiro, não são acionadas no momento da identificação ou apresentação. O caso também nos remete às influências possíveis das noções de "pureza" ou das propostas de "retorno à África", temas já discutidos na literatura específica. Além disso, a presença do Candomblé também pode ser identificada na pergunta "Que outras formas religiosas praticam-se neste terreiro/casa/tenda?". Nesse caso, foram 23 menções ao Candomblé, feitas por lideranças de terreiros/casa/tendas de Umbanda, Jurema e Umbandomblé ("segmento cultural tradicional e/ou religioso"). Já as respostas à mesma pergunta, dadas por lideranças do Candomblé ("segmento cultural tradicional e/ou religioso"), evidenciou, como "outras formas religiosas" praticadas entre as 72 casas inventariadas: Umbanda (52,7%), Jurema (9,7%), Quimbanda (4,3%), Catolicismo (2,7%), Nagô (2,7%), Toré (1,3%) e "outros" (1,3%). Por outro lado, 23,6% dos terreiros de Candomblé afirmaram não praticar "nenhuma outra" forma religiosa.

O Candomblé, devemos ressaltar, teve seu principal impulso formativo no território cearense, com filiações em torno de linhagens, a partir da década de 1970 (BANDEIRA, 2009; FARIAS, 2011; LOPES, 2012;) e teve personagens de grande importância, como Pai Feliciano, Mãe Iraciana, Pai Déo, Pai Xavier, entre outros e outras pais e mães de santo.[13] Além disso, diferentes nações ou segmen-

13 Embora seja comum a indicação das décadas de 1960 e 1970 como o período de surgimento do Candom-

tos étnicos compõem uma diversidade própria, apresentada adiante. É importante ressaltar que, somados, Umbanda e Candomblé representam 84,6% dos terreiros/casa/tendas inventariados ("segmento cultural tradicional e/ou religioso do terreiro/casa/tenda"), o que atesta a grande importância desses dois segmentos para a composição do campo afro-cearense. De modo complementar, esses dois segmentos não devem ser compreendidos sem que sejam consideradas a diversidade que lhes é própria, ao ponto de sermos convidados a falar em candomblés e umbandas, sempre no plural.

Além de Candomblé e Umbanda, também foram mencionados ("segmento cultural tradicional e/ou religioso do terreiro/casa/tenda"): Linha Cruzada – 3%; Jurema – 2,8%; Catimbó – 2%; Umbandomblé – 1,8%; Quimbanda – 1,6%; Omolokô – 1,4%. A Linha Cruzada, que representa 2,8% dos terreiros inventariados, torna visível as possibilidades de cruzamentos e atravessamentos diversos, entre Umbanda e Quimbanda, Umbanda e Jurema, entre outros. Sua relevância para o campo afro-cearense se mostra ainda maior quando consideramos a pergunta "A qual nação/etnia ou linha pertence seu terreiro/casa/tenda?". Como resultado, temos que a "Linha Cruzada" foi a "nação/etnia ou linha" mais mencionada, com 31%. Além disso, uma importante dimensão a ser destacada é a possível influência do Catimbó cearense como motivação para as menções à "linha cruzada". O Catimbó cearense deve ser compreendido, portanto, como matriz que influenciou diversos outros segmentos, sobretudo em decorrência de sua presença nesse território desde, pelo menos, as décadas de 1920 e 1930 (SILVA, 2017), e que tem, como um de suas características marcantes, o trânsito de guias/entidades e de aspectos rituais entre linhas. Nesse sentido, os dados referentes à pergunta "Quais as principais festas no calendário do terreiro/tasa/tenda?" e "Qual(is) ancestrais/divindade(s)/entidade(s)/guias rege(m) seu terreiro/casa/tenda (Orixá,

blé cearense, fato que pode estar relacionado à possibilidade de, nesse período, ser possível a identificação de pessoas, datas, formação de linhagens, nomes de casas e nações/etnias, há menções ao Candomblé nos jornais cearenses entre as décadas de 1920 e 1950. Podemos citar o caso da reportagem "Um 'Candomblé' na rua da Escadinha" (O Nordeste, 14 de janeiro de 1931), que menciona uma liderança chamada Pai Gaspar; ou o caso da "Velha Baiana", uma mãe de santo de um "candomblé que já estava criando fama", (O Estado, de 17 de janeiro de 1941). Contudo, é necessário considerar que, para os jornais da época, a expressão "Candomblé" poderia ter sido utilizada de modo a representar mais uma categoria de acusação, facilmente substituível, em uma lógica racista, por outras categorias acusatórias, como "macumba" e "catimbó", que uma preocupação em identificar diferentes segmentos afro-brasileiros ou de matrizes africanas.

Nkisi, Vodum, Caboclo, Preto(a) Velho(a), Encantado(a), Mestre(a), Exu)?", que serão expostos de modo mais detalhado adiante, contribuem para o argumento dos cruzamentos, uma vez que evidenciam a intensa presença de entidades e guias que "trabalham" ou "chegam" em diferentes linhas, como Nego Gerson, Zé Pilintra, Sibamba, entre outras. Disso resulta que o campo afro-cearense é um território onde coabitam diferentes modos de cruzar.

Cleudo Pinheiro Júnior, conhecido como babalorixá Olutoji, uma das principais referências no que diz respeito à memória social das religiões afro-brasileiras no Ceará, contribui neste ponto, relacionando esse "caráter cruzado" ao histórico do Ceará enquanto região de entreposto e passagem entre diferentes regiões brasileiras. Nesse sentido, a linha cruzada seria um reflexo dos intercâmbios experienciados em território cearense. Como explica Olutoji,

> uma das características do Ceará é ser entreposto. A linha cruzada é uma característica nossa desde o começo. Começa pelos originários serem passantes, passavam pelo Ceará seminômades. Nós temos um terreiro criado por migrações. Temos um terreiro criado pelos visitadores de Umbanda, do Candomblé, o povo do Piauí, o povo do Maranhão, o povo da Bahia, o povo do Rio, o povo de São Paulo.[14] Cada um desses deixou no Ceará sua expressão religiosa. Essa expressão religiosa é cruzada. Eu não conheço no Ceará uma expressão de uma só fala. Linha Cruzada, para mim, é uma expressão típica nossa, nós sempre vamos alinhar novidades do visitador com aquilo que nós já temos. É aquilo que na hora que faltou, que eu não pude ir em Codó pegar um ponto novo, eu fui no baú e peguei um ponto velho. Então o cruzamento é algo inerente ao Ceará.

Prosseguindo, Jurema e Catimbó ("segmento cultural tradicional e/ou religioso do terreiro/casa/tenda") representam, respectivamente, 2,8% e 2% dos terreiros inventariados (total - 4,8%). Fato interessante é que 100% dos terreiros de Catimbó inventariados estão situados na região litorânea do Estado, em Fortaleza e Região

14 No contexto da fala em questão, também estava implícito os intercâmbios com outras partes da região Nordeste, como Rio Grande no Norte, Pernambuco, entre outras.

Metropolitana, além de Paracuru, Camocim, Chaval e Granja. Além disso, todos utilizam as iniciais "Centro Espírita de Umbanda" ou "Centro de Umbanda" em seus nomes, evidenciando que o campo afro-brasileiro é caracterizado por porosidades e atravessamentos, desafiando as tentativas de apreensão pautadas na busca por fronteiras estritamente delimitadas, identidades únicas e institucionalidades fixas. Em complemento, o Catimbó amplia ainda mais o seu alcance quando consideramos as respostas (10 ao todo)[15] à pergunta "Que outras formas religiosas praticam-se neste terreiro/casa/tenda?", e passa a incluir, além de Fortaleza e Região, as cidades de Pacatuba, Quixeré, Quixeramobim, Pacajus e Sobral.

A Jurema, por sua vez, mostra-se presente com maior ênfase no interior do Estado, em cidades como Juazeiro do Norte, Crato, Poranga, Canindé, Sobral e, de forma expressiva, em Caucaia. Ao contrário dos terreiros de Catimbó, que acionam as iniciais C.E.U., apenas 14,2% dos terreiros de Jurema inventariados utilizam as iniciais "Centro Espírita de Umbanda" em seu nome, ao passo que 85,8% dão ênfase a expressões como "Aldeia", "Casa de Jurema", "Templo Sagrado de Jurema" e "Tenda de Jurema". Tal fato reforça a ênfase a referências indígenas e, além disso, nos fornece uma oportunidade para destacar a influência da Jurema advinda do Rio Grande do Norte e de Pernambuco. Quando as lideranças foram perguntadas sobre "Que outras formas religiosas praticam-se neste terreiro/casa/tenda?", a presença da Jurema é ampliada para novas regiões, ao passo que confirma sua intensidade no Cariri cearense: Juazeiro do Norte (21,4%), Aracati (10,7%), Barro (3,5%), Baturité (3,5%), Limoeiro do Norte (3,5%), Camocim (3,5%), Caucaia (10,7%), Crateús (10,7%), Fortaleza (3,5%), Granja (3,5%), Madalena (7,1%), Milagres (3,5%), Paracuru (3,5%), Porteiras (3,5%) e Sobral (7,1%) – total de 28 terreiros/casas/tendas.

Com relação à pergunta "a qual nação/etnia ou linha pertence seu terreiro/casa/tenda?", os dados obtidos expõem novas camadas do campo afro-cearense. Ao trazermos apenas os dados referentes às respostas "Candomblé" (72 terreiros), dadas pelas lideranças quando perguntadas sobre o *"segmento tradicional, cultural e religioso"*, temos que o Candomblé Ketu é predominante entre os terreiros inventariados, com a grande maioria das menções (71,4% - 45), seguido de Jêje (11,1% - 7), Angola (4,8% - 3), Nagô (3,2% - 2) e Vodum (1,6% - 1). A pergunta

15 As menções ao Catimbó, como resposta a essa pergunta, foram feitas por terreiros/casas/tendas de Umbanda, Jurema e Omolokô ("segmento cultural tradicional e/ou religioso").

também possui um campo "outros" (6,3% - 4), que foi adicionado como forma de contemplar "nações/etnias e linhas" não mencionadas nas opções sugeridas pela questão. Temos: Nagô Vodum (3) Alaketu (1). Essas nações/etnias remetem à existência de uma variedade de linhagens familiares e ramificações étnicas, bem como de distintos modos de acionar vínculos com regiões diversas do continente africano e do território brasileiro.

No quadro geral, excetuando-se o Candomblé, temos que as "nações/etnias ou linhas" mais mencionadas são "Linha Cruzada" (31%), o que nos leva às considerações feitas anteriormente acerca desse segmento, e Umbanda Pura/Linha Branca (25,1%). Somadas, essas duas respostas representam 56,1% dos terreiros inventariados. Também foram mencionados: Angola (8,9%), Quimbanda (6,3%), Jurema (5,5%), Encantado (3,1%), "outra" (2,7%), Ketu (2,2%), Nagô (1,7%), Omolokô (1,7%), Xangô (0,7%), Tambor de Mina (0,2%), Jêje (0,2%), Umbandomblé (1%), Toré (0,2%), Jêje Mahin (0,2%), Mina (0,2%) e Vodum (0,2%). Entre os entrevistados e entrevistadas, 7% não sabiam ou não responderam. Se considerarmos apenas a Umbanda ("segmento cultural, tradicional e/ou religioso", total de 346 respostas), as "nações/etnias e linhas" mencionadas incluem, além de Linha Cruzada e Umbanda Pura/Linha Branca: Angola, Quimbanda, Encantado, Jurema, Nagô, Ketu, Xangô, Omolokô, Mina, Tambor de Mina, Umbandomblé, Toré e Jêje. De fato, estamos falando em Umbandas, como evidenciou Simas (2021) e outros autores, acerca da diversidade própria desse segmento. Um interessante cruzamento pode exemplificar ainda mais essa diversidade, além de retomar uma questão mencionada anteriormente acerca da Jurema: enquanto que apenas 7,1% (1) dos terreiros/casas/tendas de Jurema ("segmento cultural, tradicional e/ou religioso" – 14) acionaram a Umbanda na resposta sobre a "nação/etnia ou linha", 55% (11) dos terreiros que indicaram "Jurema" na pergunta sobre "nação/etnia ou linha" responderam "Umbanda" na pergunta sobre o "segmento cultural, tradicional e/ou religioso".

As festas

Outro importante tema a ser abordado é a realização das festas anuais destinadas aos ancestrais, divindades, entidades e guias que regem ou têm papel de destaque nos terreiros/casas/tendas do Ceará. Esses eventos, públicos ou pri-

vados, ou ainda de difícil delimitação de fronteiras entre estes dois domínios, podem ser compreendidos como importantes indicadores da presença e do entrelaçamento desses terreiros/casas/tendas com seu entorno e com a sociedade cearense. Para dar apenas alguns exemplos, a Festa de Iemanjá, atualmente Patrimônio Cultural Imaterial de Fortaleza,[16] passou, desde a década de 1960, por uma longa trajetória de lutas por reconhecimento e pelo direito à ocupação do espaço público de Fortaleza; Festas de Cosme e Damião, de Erês e de Crianças reúnem a vizinhança para a distribuição de presentes e alimentos em todas as partes do Ceará; festas de Orixás celebram os vínculos entre pessoas e divindades, ao passo que suprem necessidades e alcançam lugares e parcelas da população muitas vezes não alcançados pelo Estado.

Pensando na compreensão de como se organizam esses calendários festivos, a equipe do Inventário perguntou quais as três principais festas realizadas nos terreiros/casas/tendas inventariados, relacionando-as às respectivas datas de realização. Para a organização dos dados apresentados neste texto, utilizaremos dois critérios: primeiro, as festas indicadas em cada uma das três respostas; e a distribuição dessas festas ao longo dos meses do ano. Vale ressaltar que a ausência ou a baixa incidência de menções a algumas festas, como as de Boiadeiros(as), Encantados(as), Ciganos(as), entre outros, não representa a inexistência ou a pouca importância de festejos, giras, sessões destinadas a essas entidades no Ceará. Em vez disso, pode indicar a pouca concentração desses festejos em períodos específicos, estando intensamente presentes e, ao mesmo tempo, dispersos entre os meses do ano. Além disso, essas entidades podem não figurar entre as três festividades mais importantes, o que explicaria o número reduzido de menções, embora estejam intensamente presentes no cotidiano dos terreiros/casas/tendas e contribuam para a constituição do que Pordeus Jr. (2011) chama de "cearensidade".

16 Em 2018, a Prefeitura de Fortaleza, por meio da Secretaria Municipal da Cultura de Fortaleza (Secultfor), registrou a Festa de Iemanjá como Patrimônio Cultural Imaterial, conforme decreto nº 14.262, de 30 de julho. Segundo o Decreto: "Art. 1º - Fica registrada como Patrimônio Cultural Imaterial de Fortaleza a Festa de Iemanjá de Fortaleza, por se tratar de uma Celebração que demarca as memórias, as identidades, as histórias e a cultura dos habitantes da cidade de Fortaleza. Art. 2º - Fica determinada a inscrição do FESTA DE IEMANJÁ DE FORTALEZA no Livro de Registro das Celebrações, nos termos do § 1º do artigo 34, da Lei Municipal nº 9.347/2008, de 11 de março de 2008. Art. 3º - Cabe à Secretaria Municipal da Cultura de Fortaleza - SECULTFOR assegurar ao bem registrado a documentação por todos os meios técnicos admitidos, mantendo banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo, além de garantir a ampla divulgação e promoção dessa espécie de Patrimônio Imaterial de Fortaleza."

Disso resulta que, em um primeiro momento, apresentamos aqui as festas mais citadas em cada um dos meses do ano, evidenciando, principalmente, aquelas que se destacaram em termos numéricos, ou seja, que se distanciam numericamente das demais festas mencionadas em cada mês. Isto posto, podemos dizer que, em termos absolutos, janeiro (total de 183 respostas) é o mês das festas dos orixás e entidades relacionados às matas: festas de Oxóssi, com 97 respostas; festas de "Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas", com 39 respostas.[17] Temos, então, uma redução a partir da terceira festa mais mencionada: Festas de Exu e Pombagira/Lebara (10); festas de Zé Pilintra (7), festas de Oxalá (6); festas de São Sebastião (6),[18] festas de Pretos Velhos e Pretas Velhas (5). Além disso, as festas destinadas a Oxóssi foram as mais mencionadas como resposta à pergunta "Qual é a primeira festa/cerimônia mais importante realizada nesse terreiro/casa/tenda?", com 15,2%,[19] sendo, destes, 67,9% de terreiros/casas/tendas de Umbanda e 20,9% de Candomblé. Deve-se considerar nesse contexto, como foi evidenciado por Pordeus Jr. (2006), a partir do caso da Umbanda, a importante

17 Para a identificação dessas diferentes festividades, foi realizada uma normatização das respostas, tendo como base dois critérios: a repetição dos nomes de entidades, orixás e demais divindades específicas; e a classificação destes por linhagens ou grupos de afinidades, tendo como base as particularidades do caso cearense, identificadas a partir da pesquisa de campo e da literatura específica. O objetivo é demonstrar que Zé Pilintra, por exemplo, possui um número expressivo de menções em comparação a linhagens/grupos inteiros e que englobam uma grande diversidade de entidades. Algo semelhante pode ser observado no caso de Nego Gerson, Sibamba, Nego Chico Feiticeiro, entre outras, fato que mostra a importância que essas entidades possuem para a dinâmica dos terreiros/casas/tendas cearenses. Em suma, diferentes classificações podem ser propostas, a depender da forma como os dados serão apresentados e analisados. Disso resulta que a forma de classificar utilizada neste texto, portanto, representa uma entre as possíveis. Além disso, os grupos de entidades citados reúnem menções que, durante as entrevistas, ora ocorreram por meio da indicação da linhagem, como "festa de Exu" ou "festa dos Mestres", ora por meio da indicação de entidades específicas, como "festa de Exu Tranca Ruas" e "festa de Mestre Sibamba". Também estamos cientes de que as menções a Zé Pilintra, feitas pelas pessoas entrevistadas, podem representar a realização de festividades destinadas a diferentes linhagens, uma vez que, no Ceará, essa entidade transita entre Exus, Juremeiros, Mestres, Caboclos etc. Nesse caso, as linhagens deixam de ser contabilizadas, fato que aponta para a necessidade de pesquisas que abordem o tema a partir de diferentes perspectivas e métodos. De todo modo, o trabalho feito aqui permite identificar algumas tendências e recorrências na realização das festividades cearenses.

18 Vale mencionar a relação entre Oxóssi e São Sebastião. Desse modo, as festas de São Sebastião são momentos comumente relacionados ao universo das matas.

19 Seguida das festas de Exu e Pombagira/Lebara (13,6%); Pretos Velhos e Pretas Velhas (13,2%); festa de Zé Pilintra (7,1%); e festa de Iemanjá (6,7%), festas de Caboclos e Caboclas/ Povo de Légua/Povo das Matas (5,3%), entre outras.

atuação dos caboclos na "diluição de fronteiras simbólicas" e na mediação com os orixás, fato que atesta a importância dessas entidades no contexto cearense.

Quando consideramos apenas as respostas dadas por lideranças que afirmaram ser de Candomblé, acerca da "principal festa/cerimônia realizada nesse terreiro/casa/tenda", Oxóssi deixa de ser protagonista e uma distribuição mais ou menos igualitária emerge, entre festas de Ogum (12,9%), Exu (11,3%), Oxalá (9,7%), Xangô (8,1%), Obaluaiê/Omolu (8,1%), Oxum (8,15), Oxóssi (6,5%), Ossain (3,2%), Iansã (3,2%), Airá (3,2%), entre outras divindades. Esse fato mostra que a predominância de Oxóssi nas respostas, considerando-se o total de lideranças entrevistadas, é sustentada pela Umbanda, Catimbó, Jurema, entre outras expressões afro-brasileiras e afro-indígenas.

O mês de fevereiro (total de 36 respostas) não anuncia a predominâncias de festas específicas, mostrando uma distribuição mais ou menos igualitária entre festas de Exu e Pombagira/Lebara (10); festas de Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas (6); festas de Oxóssi (5); festas de Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros(as) (4); festa de Iemanjá (3); festas de Ogum (2). O mês de março (total de 22 respostas), o mês com o menor número de indicações (o mês menos festivo?),[20] segue o mesmo fluxo do mês de fevereiro, com festas de Exu e Pombagira/Lebara (5); festas de Ogum (4); festas de Zé Pilintra (3); festas de Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros(as) (2); festas Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas (2); e festas de Sibamba (2).

No mês de abril (total de 76 respostas) são celebradas as festas de Ogum e São Jorge, com, respectivamente, 50 e 8 menções. Embora estejam aqui quantificadas em separado, as festas de Ogum e de São Jorge são comumente realizadas em um mesmo momento ritual, de modo que é possível afirmar que uma menção a São Jorge, por exemplo, inclua implicitamente as festividades destinadas à Ogum, e vice-versa. Lógica semelhante pode ser utilizada, por exemplo, para as festas de Oxóssi e Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas, sobretudo no caso dos terreiros de Umbanda, Catimbó, Omolokô, Umbandomblé. É imprescindível destacar que não há, necessariamente, correspondências entre a

20 Talvez não seja possível afirmar que o mês de março é, de todos, o menos festivo, já que o número de festas realizadas nesse período do ano poderia ser maior se considerássemos as indicações da quarta, quinta, sexta etc festa mais importante realizada nos terreiros/casas/tendas.

ausência de menções a essas festas por parte de alguns dos terreiros inventariados e a inexistência desses eventos, pois é possível que tais festividades sejam realizadas em outros meses do ano e/ou que não estejam entre as três mais importantes dos calendários. Caberia, portanto, a utilização de outros métodos e estratégias de pesquisa para a apreciação desse recorte analítico.

No mês de maio, o destaque absoluto é para as festas dos Pretos e Pretas Velhas, com 179 menções, de um total de 204. Consta, nesse caso, uma distância de 173 menções em relação ao segundo grupo de festividades mais citada para o mês de maio (Festas de Exu/Pombagira/Lebara – 6 menções), a maior em comparação às distâncias numéricas entre festividades nos demais meses do ano. Além disso, as festas destinadas a essas entidades estão entre as três mais mencionadas como resposta às perguntas que buscavam saber qual era a primeira, a segunda e a terceira "festa/cerimônia mais importante realizada nesse terreiro/casa/tenda?". Esses dados revelam a importância que as festas dos Pretos e Pretas Velhas têm para os povos de terreiro do Ceará, além de evidenciar certa unanimidade quanto ao período do ano em que as festividades destinadas a essas entidades são realizadas.[21] Também não devemos deixar de mencionar a relação entre o acentuado culto aos Pretos Velhos e Pretas Velhas no mês de maio e o imaginário da abolição da escravatura no Ceará.

Nos meses de junho e julho (total de 80 e 65 respostas), as festas de Exu e Pombagira/Lebara são as mais mencionadas, tendo 24 e 22 menções, respectivamente.[22] Também estão entre as três mais citadas em todos os meses do ano (com exceção do mês de abril) e em primeiro lugar, em número de citações, nos meses de fevereiro, março, junho, julho, novembro e dezembro. Já quando a equipe de pesquisadores do Inventário perguntou sobre as três festividades mais importantes dos terreiros/casas/tendas, as festas de Exu e Pombagira/Lebara estiveram entre as duas mais citadas para cada uma das três perguntas. Mais do que atuarem isolados

21 Primeira festa mais importante: Festas de Oxóssi (15,2%); festas de Exu e Pombagira/Lebara (13,6%); Pretos Velhos e Pretas Velhas (13,2%). Segunda festa mais importante: festas de Exu e Pombagira/Lebara (17,2%); festas de Pretos Velhos e Pretas Velhas (16,8); festas de Ogum (6,9%).Terceira festa mais importante: festas de Exu e Pombagira/Lebara (21,7%); festas de Preto Velho e Preta Velha (10,5%); festas de Zé Pilintra (6,9%).

22 Junho: festa de Exu e Pombagira/Lebara (24 menções); festa de Xangô (11 menções); festa de Nego Gerson (10 menções); festa de Oxóssi (8 menções); festa de Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas (5 menções). Julho: festa de Exu e Pombagira/Lebara (22 menções); Festa de Nego Gerson (9 menções); festa de Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas (7 menções); festa de Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros(as) (3 menções).

no protagonismo de festividades ao longo dos meses do ano, Exus e Pombagiras/Lebaras são agentes operadores de realizações e movimentos, e contribuem para dar sentido à máxima "nada se faz sem Exu". Enquanto "encarnação da multiplicidade" (CAPONE, 2018, p. 74) e atuantes na abertura de caminhos, essas entidades contribuem para fornecer condições necessárias às demais festividades.

Por fim, Junho e Julho são também os meses com maiores menções às festas de Nego Gerson, com 10 e 11 menções, respectivamente. Também devemos destacar as festas de Xangô, tendo o mês de junho como o período do ano em que esse Orixá recebeu mais menções (11 no total), provavelmente devido a suas afinidades com São João Batista.

O mês de agosto (161 respostas) evidencia a importância da tradicional Festa de Iemanjá, com 83 menções, seguida das festas de Obaluaiê/Omolu (com 21 menções e com especial destaque para o Olubajé), Exus e Pombagiras/Lebaras (18), Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros(as) (10) e Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das matas (7). Importante fato a ser mencionado é o impulso à realização das festas de Ogum, mencionadas anteriormente, e de Iemanjá, dado nas décadas de 1960 e 1970, quando mãe Júlia Condante e outros(as) representantes da Umbanda passaram a realizar eventos em locais públicos de Fortaleza, como no Estádio Presidente Vargas e no antigo Clube de Regatas, na Barra do Ceará. Em alguns desses casos, as festividades eram abertas ao público e contavam com a venda de ingressos. Fato importante a ser mencionado é que a festa de Iemanjá é um dos temas mais abordados nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras do Ceará.

Em setembro e outubro são comemoradas as festas de Erê/Crianças e Cosme e Damião, com, respectivamente, 39 e 17 citações em setembro e 39 e 21 citações em outubro.[23] No mês de novembro as festividades destinadas ao Seu Zé Pelintra adquirem relevância quando consideramos que, para este texto, a contagem do número de menções a seu nome foi feita separadamente, enquanto que, por exemplo, as festas de Exu e Pombagira/Lebara, que concentram a maior quantidade de menções no mês de novembro, reúnem uma grande diversidade de entidades. Desse modo, considerando-se todas as respostas de festas, Zé Pi-

23 Setembro: Festa de Cosme e Damião (39), Festa de Erê/Criança (17), Festa de Exu e Pombagira/Lebara (14), Festa de Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das Matas (6), Festa de Mestres/Encantados/Juremeiros (5), entre outras. Outubro: Festa de Erê/Criança (39), Festa de Cosme e Damião (21), Festa de Exu e Pombagira/Lebara (17), Festa de Caboclos e Caboclas/Povo de Légua/Povo das Matas (9), Festa de Oxum (6), Festa de Mestres/Encantados/Juremeiros (6), entre outras.

lintra teve o segundo maior número de menções absolutas. Além disso, as festividades destinadas a essa entidade aparecem em destaque juntamente das festas de Exu e Pombagira/Lebara e de Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros(as), o que também parece evidenciar espaços de trânsito e de afinidades entre Zé Pilintra e essas linhagens no Ceará.

Por fim, o mês de dezembro tem, com o maior número de menções, as Festas de de Exu e Pombagira/Lebara (61), seguidas das Festas de Zé Pilintra (16); Festas das Yabás - Orixás femininas (11); Festas de Mestres(as)/Encantados(as) /Juremeiros(as) (11), Festas de Oxum (7), entre outras.

Ancestrais/Divindades/Entidades/Guias que regem os terreiros/ casas/tendas no Ceará

Não devemos deixar de mencionar a presença de entidades que, como mencionado anteriormente, evidenciam cruzamentos e, como se diz no Ceará, "trabalham em todas as linhas". Sibamba, Zé Pilintra, Nego Gerson, Mestra Paulina, entre outras bastante citadas pelas lideranças entrevistadas, transitam no campo afro-brasileiro de modo que seu precioso valor analítico, considerando-se alguns dos propósitos deste texto, está mais nos trânsitos e cruzamentos, como um de seus modos de existência mais característicos, do que na identificação de padrões de afinidade e pertencimento a certas linhas. Nesse caso, emergem importantes questões acerca dos potenciais dessas entidades – reforçados por sua capacidade de trânsito no campo afro-brasileiro – bem como dos modos pelos quais adquiriram e vêm adquirindo grande importância em todo o território cearense.

Quando a equipe de pesquisadores e pesquisadoras perguntou às lideranças quais "Ancestrais/Divindade(s)/Entidade(s)/Guias (Orixá, Nkisi, Vodum, Caboclo, Preto(a) Velho(a), Encantado(a), Mestre(a), Exu) que regem o terreiros/casas/tendas", o quadro geral de respostas evidencia, entre as 10 entidades/orixás/divindades/mestres mais citadas, Zé Pilintra (25,3% das menções), Nego Gerson (19,5%), Ogum (18,5%), Oxóssi (12,6%), Oxum (7,4%), Xangô (7,4%), Iemanjá (6,3%), Nego Chico Feiticeiro (5,8%), Maria Padilha (5,2%) e

Sibamba (4,2). Esses dados reforçam a perspectiva dos cruzamentos ao evidenciar a representatividade de entidades que, como mencionado anteriormente, costumam transitar entre linhas e segmentos. Em suma, manifestam-se como guias em diferentes planos de referência, fator determinante para a ampliação de seus espaços de atuação. Além disso, devem-se ressaltar, as respostas à pergunta mencionada foram, em sua maioria, compostas por mais de uma indicação de "Ancestrais/Divindade(s)/Entidade(s)/Guias", fato que está relacionado à compreensão de que, no contexto religioso afro-brasileiro, "a pessoa é múltipla" (GOLDMAN, 1985), composta por uma série de elementos materiais e imateriais, o que inclui o orixá principal à qual ela pertence, orixás secundários, espíritos de antepassados, entidades, encantados, entre outros seres que a constituem e regem sua presença no mundo.

Retomando os dados, também podemos observar o destaque concedido aos Orixás: Ogum, Oxóssi, Oxum, Xangô e Iemanjá. Quando relacionamos as menções a esses Orixás ao "segmento cultural tradicional e/ou religioso", temos: **Ogum** – Umbanda (77,1%), Candomblé (14,2%), Linha Cruzada (2,8%), Umbandomblé (2,8%), outros (2,8%); **Oxóssi** – Umbanda (58,3%), Candomblé (37,5%) e Umbandomblé (4,1%); **Oxum** – Candomblé (78,1%), Linha Cruzada (7,1%), Omolokô (7,1%) e Umbanda (7,1%); **Xangô** – Candomblé (57,1%), Jurema (7,1%) e Umbanda (35,7%); **Iemanjá** – Candomblé (50%), Umbanda (41,6%) e Umbandomblé (8,3%). Uma importante conclusão acerca das menções aos Orixás é que a posição de Ogum e Oxóssi como regentes dos terreiros/casas/tendas é sustentada, em sua maioria, pelos terreiros de Umbanda, provavelmente em decorrência das possibilidades de diálogos entre esses dois orixás e entidades/guias/santos bastante atuantes nesse segmento afro-brasileiro, como os mestres, caboclos, São Jorge, Juremeiros, entre outros. Já os Orixás Oxum e Xangô regem, em sua maioria, terreiros de Candomblé. Iemanjá, por sua vez, rege em pé de igualdade terreiros de Umbanda e Candomblé.

Figura 14: Gráfico regentes dos Terreiros do Ceará

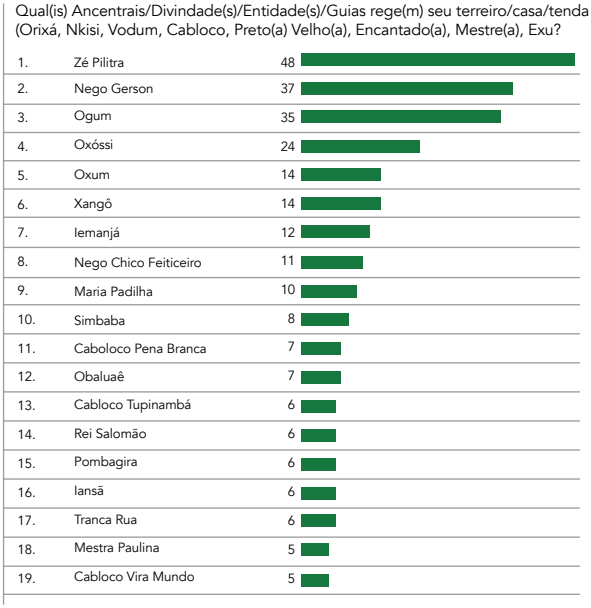

Qual(is) Ancentrais/Divindade(s)/Entidade(s)/Guias rege(m) seu terreiro/casa/tenda (Orixá, Nkisi, Vodum, Cabloco, Preto(a) Velho(a), Encantado(a), Mestre(a), Exu?
1. Zé Pilitra 48
2. Nego Gerson 37
3. Ogum 35
4. Oxóssi 24
5. Oxum 14
6. Xangô 14
7. Iemanjá 12
8. Nego Chico Feiticeiro 11
9. Maria Padilha 10
10. Simbaba 8
11. Caboloco Pena Branca 7
12. Obaluaê 7
13. Cabloco Tupinambá 6
14. Rei Salomão 6
15. Pombagira 6
16. Iansã 6
17. Tranca Rua 6
18. Mestra Paulina 5
19. Cabloco Vira Mundo 5

Figura 14 Fonte: Alagbà, 2022

Intolerância e racismo religioso

No quadro geral, 74,5% das lideranças entrevistadas afirmaram utilizar "outros espaços, externos ao terreiro, públicos ou não, para fins religiosos".

Figura 15: Gráfico uso de espaços públicos por terreiros

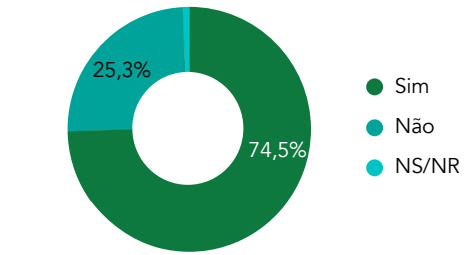
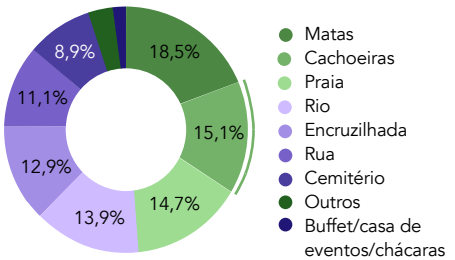


Figura 16: Gráfico espaços públicos por terreiros no Ceará



Figuras 15 e 16 Fonte: Alagbà, 2022

Os dados produzidos a partir do Inventário evidenciam que as religiões afro-brasileiras no Ceará utilizam matas, cachoeiras, praias, encruzilhadas, ruas, cemitérios, buffets, casas de eventos, chácaras. No campo "outros" também foram mencionados pedreiras, lagoas, açudes, praças, trilhos, pés de Jurema, serras, mangues e dunas. Estamos diante de um "espaço público encantado" (CARVALHO, 1999), que torna possível a constituição de vínculos entre pessoas, seres, objetos e divindades e que, além disso, é palco de identidades mutuamente postas em questão. A imagem anterior (direita), referente aos resultados de uma questão de múltipla escolha, multi-resposta, mostra a percentagem de marcações de cada um dos "espaços externos ao terreiro" em relação ao total de marcações de todas as opções, ou seja, a opção "matas" tem 18,5% de todas as marcações realizadas na questão, considerando-se também as demais opções. Em outra perspectiva, temos que 340 pessoas marcaram a opção "matas", o que corresponde a 68,8% dos terreiros inventariados. Na mesma lógica, temos: cachoeiras (278 – 56,2%); praia (271 - 54,8%); rio (256 – 51,8%); encruzilhada (237 – 47,9%); rua (205 – 41,4%); cemitério (163 – 32,9%); outros (57 – 11,5%); e buffet/casa de eventos/chácaras (32 – 6,4%).

Importantes debates acerca da relação entre os usos desses lugares e as categorias espaço público, esfera pública, liberdade religiosa, intolerância religiosa, racismo religioso, entre outras, vêm sendo realizados. No caso cearense, algumas dessas questões vêm sendo discutidas por pesquisadores e pesquisadoras nos últimos anos, do litoral (PEREIRA, 2015; BARBOSA, 2019; ANJOS e PEREIRA, 2021) ao Cariri (SILVA e DOMINGOS, 2015; DOMINGOS, 2021). Infelizmente, esses espaços públicos, tão importantes para a manutenção dos vínculos e para o livre exercício da cidadania, são locais de ocorrência de diversos casos de racismo religioso sofridos pelas expressões afro-brasileiras no Ceará, fato que se estende à escolas, terreiros, instituições e diversos espaços e momentos da vida cotidiana, como vem sendo registrado em pesquisas acadêmicas (SANTOS, 2018; SOUSA, 2010, entre outros), em notícias nos jornais, nas redes sociais e em depoimentos de pessoas de terreiro. O Inventário nos forneceu um recorte sobre esses casos, dando ênfase a um dos principais espaços da experiência cotidiana, o bairro.

Quando perguntadas "O Sr.(a) já foi vítima de alguma dessas intolerâncias/preconceitos em seu bairro?" (questão de múltipla escolha multi-resposta), 89,2% das lideranças afirmaram ter sofrido algum tipo de intolerância/preconceito em seu bairro, tendo como base opções sugeridas pela questão. A maioria das lideranças, 298 delas (60,32%), afirmou ter sofrido "Racismo/Intolerância religiosa praticada por evangélicos". Em complemento, as indicações das lideranças acerca de "Racismo/Intolerância religiosa praticada por evangélicos", ou seja, as vezes que esta opção foi marcada, correspondem a 23% de todas as marcações realizadas na questão, considerando-se também as marcações das demais opções.[24] Como vem sendo evidenciado em diversas pesquisas realizadas no Brasil (SILVA, 2007; NOGUEIRA, 2020; ALMEIDA, 2009), alguns segmentos evangélicos vêm ocupando a dianteira de diversos casos de racismo religioso, fato que está diretamente relacionado ao crescimento numérico desses grupos no Brasil, com destaque para o segmento neopentecostal, como vêm mostrando os dados do IBGE.

No caso específico do Ceará, das 494 lideranças entrevistadas, 183 (37%) afirmaram ter sido vítima de "Racismo/Intolerância religiosa praticada por católicos", 148 (29,9%) afirmaram ter sido vítima de "Racismo/Intolerância religiosa praticada por pessoas de outras religiões" e 132 (26,7%) afirmaram ter sido vítima de "Racismo/preconceito étnico-racial". Esses dados ganham uma nova camada de análise quando consideramos os números referentes à presença de lideranças pretas e pardas nos terreiros/casas/tendas cearenses. O Inventário mostrou, com base na pergunta "qual sua cor/raça?", que 27,5% das 494 lideranças entrevistadas são pretas e que 49,2% são pardas.[25] Isso significa que as lideranças negras (pretos/pretas e pardos/pardas) dos terreiros/casas/tendas cearenses representam 76,7%, valor mais expressivo que o indicado pelo Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará - IPECE (2020) para a população cearense em geral (72%). [26] Se considerarmos apenas as pessoas pretas, o Inventário evidencia mais uma importante di-

24 Seguindo a mesma lógica, temos "Racismo/Intolerância religiosa praticada por católicos" (14,1%), "Racismo/Intolerância religiosa praticada por pessoas de outras religiões" (11,4%), "Incômodo sonoro/lei do silêncio" (9,6%), "perseguição policial" (5,3%), "por utilização do espaço público, tais como: ruas, recursos naturais" (51%), "por realizar sacralização/ritualização para alimentação" (3,3%).

25 Ver outras considerações acerca do tema no capítulo assinado pela doutora Silvia Maria Vieira dos Santos, presente neste livro.

26 IPECE - Uma análise dos indicadores sociais do Ceará por cor e raça declarada, disponível em: https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece_informe_187_22_dez2020.pdf Acesso em: dezembro de 2021.

ferença: 27,5% das lideranças entrevistadas no Inventário são pretas, ao passo que os dados do IPECE indicam 5,9% para a população cearense em geral. Em suma, a autodeclaração como preta, apresentada pelas lideranças de terreiros/casas/tendas do Ceará, foi muito maior, em comparação ao que é apresentado pelo IPECE para a população cearense, o que deve ser considerado na apreciação dos dados acerca dos casos de intolerância e racismo sofridos pelos povos de terreiro no Ceará.

As lideranças também mencionaram as perseguições sofridas por conta de "incômodo sonoro/lei do silêncio" (125 pessoas – 25,3%), "perseguição policial" (69 pessoas – 13,9%), "homofobia" (67 pessoas – 13,5%) "por utilização do espaço público, tais como: ruas, recursos naturais" (66 pessoas – 13,3%), "por realizar sacralização/ritualização para alimentação" (43 pessoas – 8,7%). Além destas, também foram mencionadas na opção "outros": transfobia, violência sofrida por padres católicos, xingamentos por parte de vizinhos, ameaça armada. Não devemos deixar de destacar que há relatos, dados por pesquisadores e pesquisadoras do Inventário, acerca do receio de algumas lideranças em falar sobre a repressão sofrida pelo crime organizado, fato que, além de apontar para as dificuldades metodológicas que envolvem esse processo, também indica a necessidade de mais pesquisas que contribuam para a compreensão desse fenômeno. Está em questão um importante debate acerca dos chamados "traficantes evangélicos", expressão discutida por Cunha (2015), ou a relação entre narcotráfico e as perseguições a terreiros (RODRIGUES, 2020). Esses casos evidenciam uma modalidade que vem ganhando expressividade em diferentes regiões do país, e que conecta tráfico/facções criminosas às perseguições sofridas por pessoas de terreiro.

Outros dados a serem mencionados dizem respeito ao próprio processo de pesquisa que originou o Inventário. Pesquisadoras e pesquisadores relataram com frequência o medo e o receio de, ao serem identificados como sendo de terreiro, sofrerem perseguições e violência nos bairros cearenses. Disso resultou a elaboração de estratégias que tinham como objetivo garantir a segurança das pessoas que tornaram esse Inventário possível: delimitação de horários para a realização das idas a campo, escolhas de combinações de equipes, o acompanhamento de "chaveiros"[27], os meios de transporte escolhidos, entre outros.

27 Ao longo do processo de pesquisa, denominamos "chaveiros" ou "porteiros" as pessoas responsáveis por facilitar o acesso a certos espaços e pessoas. Eram lideranças de terreiro que, através de seus vínculos e redes, facilitavam diálogos entre as pesquisadoras e pesquisadores do Inventário e os terreiros/casas/tendas de diversas regiões do Ceará.

Também poderíamos mencionar os relatos de pais e mães de santo de algumas regiões cearenses, como na Ibiapaba, acerca da realização de novenas nas portas de terreiros, e os relatos de "metas de fechamentos de terreiros", estabelecidas por igrejas neopentecostais.

Essa variedade de situações de racismo/intolerância mencionada revela os desafios enfrentados pelos povos de terreiro no curso de sua experiência cotidiana. Ao relatarem, por exemplo, as perseguições sofridas "por realizarem sacralização/ritualização para alimentação", devemos compreender, tal como evidenciado por Patrício Carneiro Araújo em um dos capítulos deste livro, que "o sacrifício de animais nessas religiões está intrinsecamente ligado à soberania e segurança alimentar das pessoas ligadas a elas." Este exemplo nos leva a considerar que as modalidades de preconceito/racismo/intolerância aqui apresentadas expõem alguns dos limites da noção de "liberdade religiosa". Disso resulta que, ao promover formas de combate ao racismo, destinar incentivos à ocupação dos espaços públicos ou ao ensino sobre a cultura afro-brasileira nas escolas, o poder público não promove apenas "religiosidades", mas contribui para a continuidade de modos complexos de existência, fazendo valer, inclusive, direitos constitucionais que deveriam ser assegurados pelo Estado.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios:** um estudo etnográfico. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ANJOS, Jean Souza dos; PEREIRA, Janaina Edwiges de Oliveira. Enfrentamentos e tensões na festa de Iemanjá de Fortaleza: a insegurança como fator de esvaziamento de espaços públicos. In: PAULINO, Antônio George Lopes. **Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural.** Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2021.

BANDEIRA, L. C. C. **Entidades africanas em "troca de águas":** diásporas religiosas desde o Ceará. São Paulo. Dissertação (Mestrado). Departamento de História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BARBOSA, Éden dos Santos Barbosa. **Do terreiro ao mar:** a antropologia da peregrinação da festa de iemanjá em Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2019.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório com firma reconhecida: as mediações políticas das federações de umbanda. *In:* Umbanda e Política. **Cadernos do ISER,** nº 18. Rio de janeiro: Marco Zero/ISER, p.80-156, 1985.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza.** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2018.

CARVALHO, José Jorge de. "Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil". **Série Antropologia,** Universidade de Brasília, 1999.

CUNHA, Christina Vital da. **Oração de traficante: uma etnografia.** Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

DOMINGOS, Reginaldo F.. Dos terreiros às ruas: movimentos e resistências pela liberdade religiosa em Juazeiro do Norte. **N'Umbuntu em revista**, v. 3, p. 11-32, 2021.

FARIAS, Luís Leno Silva de. **Religiões afro-brasileiras: história e memória em Fortaleza.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual do Vale do Acaraú – UVA. Fortaleza, 2011.

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. "**Catirina minha nega, Teu sinhô ta te querendo vendê, Pero Rio de Janeiro, Pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá":** O Ceará no tráfico interprovincial 1850 –1881. Dissertação. (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In. SOUSA, Simone (org). **Uma Nova História do Ceará.** 4. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

GOLDMAN, Márcio. "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé". **Religião e Sociedade**, v. 12 (no 1), p. 22-54, 1985.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A Umbanda no Brasil:** orientação para os católicos. Petrópolis: Vozes em defesa de Fé/Estudos, 1961.

LOPES, Emmanuel Bastos de Magalhães. **Ebó-Virtual:** internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza. Dissertação (Mestrado

em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.** Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Sueli Carneiro ; Editora Jandaíra, 2020.

PEREIRA, Arliene Stephanie Menezes. **Aninhá vaguretê:** corpo e simbologia no ritual do Torém dos índios Tremembé. Curitiba: Appris, 2020.

PEREIRA, Ilaina Damasceno. **Performances estilísticas da Umbanda na apropriação do espaço público, em Fortaleza-CE.** Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, 2015.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **A umbanda em Fortaleza:** análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos. Disssertação (Mestrado em Educação brasileira) - Universidade Federal do Ceará, 2012.

PORDEUS JR.. Ismael. **Umbanda: Ceará em Transe.** Fortaleza: Museu do Cear49á, 2002.

_____. Os processos de reetinização da Umbanda pelos grupos indígenas no Ceará. *In:* MIRANDA, Júlia; PORDEUS JR., Ismael; LAPLANTINE, François (orgs.). **Imaginários sociais em movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais.** Campinas: Pontes Editores, 2006.

_____. **Festa de Iemanjá.** Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

RABELO, Miriam. **Enredos, feituras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé.** Salvador: Edufba, 2014.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **A força dos que resistem e a sanha dos que atacam:** casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e Região Metropolitana. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Universidade Federal do Ceará/Universidade Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, 2020.

SANTOS, Beatriz Ricarte. **Obínrín Odara:** o ativismo político afro-religioso das mulheres de Umbanda e Candomblé do Ceará. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, 2018.

SILVA, Joselina da; DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. Religiosidade de matriz africana: da invisibilidade aos olhos da população. **Tendências: Cadernos de Ciências Sociais,** n. 08, pp. 145-164, 2015.

SILVA, Marcos José Diniz. "A praga dos catimbós em Fortaleza" e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 28, pp. 25-42, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa:** impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas:** uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOUSA, Kássia Mota de. **Entre a Escola e a Religião:** Desafios para as crianças de Candomblé em Juazeiro do Norte. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, 2010.

INVENTÁRIO DOS POVOS DE TERREIRO DO CEARÁ

Evyla K S Farias

Com certeza o momento que essa pesquisa me tocou foi em Sobral, fomos eu e meu colega Fabio Mendes, na confiança dos orixás e dos caboclos que nos guiaram nessa jornada.

As coisas aconteceram de uma forma realmente mágica, nos só tínhamos um contato lá em Sobral no qual não deu certo, mais a união dos terreiros em Sobral foi surreal, após falamos com Coordenado de Igualdade racial Chiquinho Silva ele nos guiou até o pai Bruno, um jovem Pai de santo com seus 30 anos, nós deu o endereço dele.

Chegando lá nós deparamos com um homem sério e com uma postura muito rígida, confesso que fiquei um pouco receosa de Sobral dar certo, porque até aquele momento todos que havíamos tentado, só nos deram não, mais foi ai no pai Bruno onde tudo mudou. Nós sentamos em umas cadeiras de plástico no meio do terreiro que ficava na sua sala assim que entravamos na casa, ele ainda muito sério, explicamos e fizemos a pesquisa com ele, no fim, após o termino da pesquisa ele percebendo que eram simples perguntas ele me pareceu muito aliviado, um alivio que em seus ombros desceram, mudando completamente o seu jeito e sua expressão. Quando pedimos as indicações de outros terreiros, outra surpresa ele fez questão de nos levar a cada casa que ele podia, de acordo com sua disponibilidade. Após ai, o pai Bruno as portas dos terreiros de Sobral pareciam abertas para nós, ele e Chiquinho nos levaram a diversas casas nas quais nem imaginávamos ir. Conhecemos através deles Mãe Zelma uma mulher guerreira, que tem seu terreiro ao lado da sua casa, para chegar na sua casa, tivemos que andar alguns km de carro em uma estrada de terra, paramos

o carro no meio do nada e andamos até um rio, até a água dele chegar nos nosso joelhos e lá longe uma casa de taipa debaixo de muitas árvores e com muitos animais e algumas crianças. Tinha um Senhor que parecia orgulhoso de nós receber, fez uma piada e indicou uma local um pouco afastado das casa, lá estava toda sua família com roupa de santo nós esperando, como quem espera um parente importante, ali era o terreiro de mãe Zelma. E tudo aquilo me encantou tanto a humildade de nós receber, as histórias o orgulho em volta delas e cada pensamento com tão pouco estudos, cada lembrança. Uma das coisas mais lindas que já vi na vida porém por trás de tanto encanto ali havia realmente parado no tempo, sem luz, sem banheiro, sem internet e sem cuidados básicos que temos no nosso dia-a-dia, assim como em outros terreiros nos quais colegas de equipe passaram e relataram.

Em Fortaleza a história foi um pouco similar, também houve um receio no início em nós receber, pois nosso povo já passou por tanto preconceito que muitos deles preferiram se esconder sem se expor muito, mais com a ajuda de divulgações das redes sociais, as portas dos terreiros foram abertas assim como em Sobral.

No Pirambu, também com meu colega Fabio Mendes, e dessa vez Leonardo nosso coordenador nos acompanhou no primeiro dia, como magia as coisas aconteciam sempre da forma na qual menos imaginávamos, mais uma vez a pessoa que iria nos guiar pelo bairro não compareceu, pensamos por um momento de achar que ali não iria da certo, más como sempre os caboclos nós guiavam de uma forma mágica e linda através da casas, o que mais me marcou no segundo dia no Pirambu, eu e o Fabio descemos em uma rua já sem esperança de achar algum terreiro, e tinha um Senhor sentado na calçada em pleno inicio de tarde, ele estava lá sozinho passamos por ele e o Fabio em um impulso volto até ele e explicou que estávamos procurando terreiros pelo Pirambu, ele rindo muito aponto e disse "ali, vá lá" eu fui até aquela casa, pensando "Não é possível que ali tenha um terreiro" e para minha surpresa tinha, mais uma vez tivemos um ótimo dia com várias casas nós receberam maravilhosamente bem.

Com certeza como Pai Demi diz em uma das lives que tevemos lá no instagram do Alagbà, a minha fé só aumenta após tudo isso, cada dia, cada caminho, cada recepção, cada café e bolo, cada história e orgulho nelas contadas, meu Amor e respeito por eles Pai e Mãe de santo só aumentava. Cada pergunta nós trazia histórias e as vezes lágrimas e sentimentos nos quais me tocava. Eu sou sinceramente grata a todos que me guiaram e ajudaram. poder fazer parte dessa historia e pode ter vivido, vivenciado esse momento em minha vida.

Que os orixás nos guiem com amor, fé e axé.

ENTREVISTA

COM ISMAEL PORDEUS JÚNIOR
POR OGAN LENO FARIAS

FLUXO E REFLUXO NA UMBANDA CEARENSE

Entrevista[1] com Ismael Pordeus Júnior[2]
Ogan Leno Farias

Leno Farias: O senhor poderia informar um pouco sobre os principais modelos/tipos de culto, nações, presentes no Ceará?

Professor Ismael: Olha, a partir das minhas pesquisas, o culto em primeiro lugar que teve no Ceará, foi mais o de tradição indígena. O afro-brasileiro aqui não era quase que nada (quase não existia). Então as pessoas que queriam ir para Umbanda e Candomblé, se deslocavam para o Rio de Janeiro e para Salvador. Então, toda a prática religiosa foi uma prática importada, não foi gerada aqui. O que aqui se gerou, seria um pouco, entre aspas, a Jurema, uma tradição mais indígena.

L.F.: Então antes dessa Umbanda, a gente já tinha uma modalidade de culto? É o que o povo chama de Catimbó?

P.I.: Já. Antes da Umbanda tinha sim! Inclusive, é o que o povo chama de Catimbó! Inclusive uma das mães de santo mais antigas era conhecida como Dona Júlia Condante. E ela era portuguesa. Engraçado que ontem mesmo eu peguei umas fotos dela. Então eu cheguei a entrevistá-la. Inclusive um dos meus livros, "Ceará em transe", tem entrevista com ela. Você tem esse livro?

1 Transcrição parcial da entrevista concedida ao Ogan Leno Farias pelo professor Ismael Pordeus Júnior, em 30 de janeiro de 2022. Algumas mudanças e edições de forma foram realizadas a fim de tornar o texto mais inteligível, entretanto não houve nenhuma mudança no conteúdo nem no contexto das perguntas.

2 Doutor em Sociologia e Ciências Sociais Etnologia, professor titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: religiões afro-brasileiras, Umbanda, memória, vocalidade, cultura tradicional e transnacionalidade religiosa.

L.F.: Tenho sim senhor. Ismael, para a gente construir essa história, na sua opinião, quais as principais sacerdotisas e sacerdotes da Umbanda Cearense, que deram ênfase na construção da identidade dessa Umbanda, desse terreiro cearense?

P.I.: Olha, eu considero assim, a partir dos dados de campo, de pesquisas de campo, a Mãe Júlia Condante, que inclusive foi para o Rio de Janeiro para se iniciar na Umbanda.
Eu sei que em um dos meus livros eu falo disso. Tem essa entrevista em que ela fala de ter se deslocado para o Rio de Janeiro, para ser iniciada na Umbanda. E tem figuras especiais como a Neide. Tem figura especial como o Babá Didi. Então eram figuras proeminentes nas práticas religiosas. Tinha outras pessoas, mas assim, eu tive contato direto com o Babá Didi, com a Neide, e também com a Dona Júlia Condante. Deslocamento também teve, por exemplo, de terreiros da Bahia para se instalar aqui.

L.F.: O finado Seu Zé Alberto vai para São Paulo, já é um outro fluxo. Você acha que esse fluxo foi fator predominante para a construção ou reconstrução dessa afro-cearensidade?

P.I.: Acho que sim, não teria sido possível de outra forma. Naquele meu livro,

"Umbanda Cearense", eu conto essa história. Não teria, não teria condição a não ser indo buscar lá fora. O que foi a expertise, que foi a do Baba Didi, do Xavier e o outro, o Déu. Pegaram de Brasília e trouxeram para cá. Então, foi exatamente com essa importação que se estabeleceu, entre aspas, a macumba que eu chamo de macumba cearense, que as pessoas geralmente utilizam a palavra macumba de uma forma negativa, eu acho que é uma coisa positiva.

L.F.: Você enxerga, você chama e muita gente chama por sua causa, de macumba cearense. Essa afro-cearensidade é pautada no seu discurso. Você é um marco da pesquisa, desde 1974. Eu tinha dois anos de idade e você já pesquisava terreiro. Cite algumas características dessa luso-afro-brasilidade cearense, dessa afro-cearensidade.

P.I.: Essa afro-cearensidade, o que vai caracterizá-la é a incorporação de práticas indígenas. Da macumba indígena, macumba como um nome genérico, tá? Processo de absorção. Absorção e, ao mesmo tempo, recomposição das práticas religiosas que são reelaboradas aqui dentro, de acordo com "a perspectiva de mercado". Mercado aí no sentido de ter pessoas interessadas, de ter pessoas que praticam, então não tem uma forma, não é uma observação negativa.

L.F.: Não é um mercado comercial, é um mercado religioso, é absorção daquela informação.

P.I.: Exatamente!

L.F.: Você acha que esse mercado que a gente está falando, nessa perspectiva de absorção, o cearense sempre foi muito aberto para isso, para receber informações exteriores?

P.I.: Ele foi aberto porque ele foi lá buscar, mas por exemplo, teve terreiro que veio de fora, como o da Iraciana de Santana que veio da Bahia para cá. Inclusive, por coincidência, quando ela foi assentar o Exú quem pegou no bode fui eu, na casa dela. (Risos)

L.F.: Houve um fluxo e refluxo. Houve uma vinda mesmo dessas pessoas de outros Estados que passaram por aqui, permaneceram um bom tempo, foram embora, voltaram e trouxeram práticas. Essas práticas estabelecidas, você acha que se perpetuam até hoje?

P.I.: Perpetuam. Porque vai formar a tradição, vai formar a tradição cearense, a prática cearense. Exatamente esses fragmentos que são juntados

para a pratica da Umbanda Cearense, ou da luso-afro-brasilidade cearense. Exatamente esses fragmentos que são postos juntos e recompõem e dão a formação de uma Júlia, dão a formação de uma Neide, dão a formação de um Didi. Estou falando de figuras do passado, da década de cinquenta, e outras pessoas também, e essas eu não tinha contato direto, estas que eu estou citando eram pessoas proeminentes e eu tinha contato com elas. Inclusive, está relatado em meu livro, e você tem total liberdade de tirar e extrair o que quiser do livro e anexar a esta entrevista.

L.F.: Já que a gente falou de trabalho, falou de mercado, o Senhor poderia falar um pouco sobre a categoria trabalho e sua importância para os terreiros? Nessa perspectiva de trabalho, nós vamos abordar de duas formas. Por favor, aborde as duas: o trabalho constituído dentro do terreiro, o trabalho ou a magia, e o trabalho enquanto sacerdócio daquele povo. Gostaria que você falasse um pouco sobre a importância desse trabalho, enquanto magia.

P.I.: É interessante, eu acho. Eu vou jogar lá para trás, quando você olha os clássicos. As pessoas, antes de realizar um trabalho, capinar, trabalhar no campo, na agricultura, elas oravam. Então havia uma reza para o trabalho religioso, as ladainhas. Isso permanece. Então, eu achei muito interessante a utilização dessa categoria trabalho, "fulano está trabalhando". Estar trabalhando significava que estava incorporado, estava em uma prática religiosa, estava trabalhando porque estava prestando serviço, prestando trabalho, enfim, trabalho religioso. Uso dos elementos da religião. Estes elementos usados são designados de trabalho.

L.F.: Você poderia esmiuçar um pouco mais sobre a ideia dessa tradição, do esforço para se perpetuar?

P.I.: Se perpetuar na medida que a prática levava à restauração da memória. Então, quer dizer que essas pessoas pegavam essa memória captada no Rio, captada em Brasília, captada em São Paulo, captada no Nordeste, no Piauí, no Maranhão, em Pernambuco, na Bahia. Não é mito, não havia uma tradição afro plena no Ceará. Eu nunca detectei uma prática tradicional do Ceará, a prática tradicional do Ceará é exatamente a prática das religiões de matriz indígena.

L.F.: Mas e essa troca entre os negros e os indígenas? Até dentro da cultura indígena a gente encontra uma pers-

pectiva afro, aqui no Ceará mesmo. Por exemplo, a questão da música, do tambor que não tinha dentro da cultura indígena que acaba sendo absorvido. Nessa Jurema, inclusive, por exemplo, existem personagens que você sabe bem mais do que eu, o Seu Zé, a Paulina, o Gerson, o Malunguinho. São negros e são cultuados dentro dessa perspectiva indígena e que fortalecem essa relação afro-indígena. Você não acha que essa troca existia, e não tinha uma organização social estabelecida?

P.I.: Não. Não tinha uma organização social. As práticas eram individualizadas. Não tinha assim uma tradição de terreiro tal, terreiro tal não. Era uma prática individual, que acabava formando um núcleo.

L.F.: Obrigado! Mas, mesmo assim, no seu olhar aprimorado, você não acha que, mesmo esse núcleo para se organizar, a partir, pelo que eu entendi, da década de 1980, eles começam a se organizar mesmo, politicamente, socialmente falando. Você não acha que eles conseguiram manter bem essa tradição cultural, mesmo fechados nestes espaços?

P.I.: Meu filho, a associação de Umbanda no Ceará, aquela primeira, a primeira foi a Júlia. Inclusive um paraense que depois formou outra associação de Umbanda, roubou os dados dela e foi criar uma outra associação.

L.F.: Você acha que elas tiveram fator predominante para a organização social?

P.I.: Tiveram sim. Tiveram porque a partir delas vai se "consolidar" uma prática que reclama uma tradição, reivindica a tradição, mas o interessante é que essa tradição vai ser apanhada lá fora e não aqui dentro.

L.F.: Mesmo já existindo os núcleos que não estavam organizados, as práticas vêm de fora e eles se organizam a partir da realidade de fora e não da que está constituída aqui? Então a organização social também é importada?

P.I.: Exatamente!

L.F.: Mas funciona, traz um outro olhar. Inclusive por conta da festa de Iemanjá que se organiza para fortalecer.

P.I.: A Júlia reclamava que a prática dela era perseguida, inclusive quem perseguia essa prática era o General Cordeiro Neto enquanto chefe de polícia que reprimiu muito e ela fazia referência a isso. A Júlia fazia referência a essa repressão do Cordeiro Neto. Ela dizia que a prática dela tinha de ser, a prática dela era escondida da polícia e

que ela ia praticar a Umbanda lá na Barra do Ceará. Olha, a Barra do Ceará, na década de 1950, era muito longe.

L.F.: Vamos falar um pouquinho da incorporação desse caboclo cearense. Porque assim, quando a gente sai do Ceará para visitar outros Povos de Terreiro, outras culturas em outros Estados, a gente não enxerga esse processo incorporativo com o signo Salomão, com aquela pisada. Isso é muito característico do Ceará. Fora isso as relações de linha, né?

P.I.: E a presença do espiritismo. A presença na Umbanda da prática espírita, né? Então é o que faz a diferença do Rio de Janeiro, que tem uma forte influência da macumba carioca. Aqui você vai detectar exatamente a incorporação do espiritismo que já havia aqui. O espiritismo kardecista.

L.F.: Você acha que essa perspectiva da incorporação desse espiritismo, que é uma prática branca, já tinha o catolicismo inserido dentro dessas matrizes luso-afro-cearenses, como você diz? Você acha que essa introdução das práticas espíritas dentro dos terreiros de Umbanda Cearense são meio que uma tentativa de embranquecimento desses terreiros?

P.I.: Não, é uma tentativa de legitimação.

L.F.: Mas porque a legitimação a partir do espiritismo e não do catolicismo? Ou mesmo da cultura indígena?

P.I.: Mas porque o espiritismo... Lembre-se que o espiritismo é de 1854, então quando ele chega aqui no Ceará, já tem mais de 50 anos de prática. Legitimação pela prática. Ele está legitimado por si mesmo, pelo próprio processo de incorporação, pelos processos de prática do cotidiano, das práticas dos pequenos terreiros que vão legitimar isso. Agora, claro que tem esses personagens proeminentes que vão lá fora, que é uma forma de trazer uma legitimação.

L.F.: Como devemos, nós de Terreiro, nós de santo, nós macumbeiros, abordar a questão da intolerância, do racismo religioso, na sua opinião?

P.I.: Olha, é através da prática que este preconceito pode ser eliminado, vem sendo eliminado. É pela própria prática dos terreiros que os torna legítimos, que legitima as práticas religiosas. Cada vez mais pessoas participando, cada vez mais pessoas reivindicando, cada vez mais a difusão das práticas religiosas.

L.F.: É resistir para existir!

P.I.: Exatamente!

L.F.: A gente retrocedeu muito nessa atual conjuntura política do Brasil. Você acompanha o terreiro, você sabe que foi doloroso para a gente. Você é de terreiro, você transcendeu. Você chegou pesquisador e saiu macumbeiro. Você acha que a gente consegue ainda, a passos curtos, mas ainda, manter esse legado de nossos ancestrais mesmo com esta conjuntura política no Brasil?

P.I.: Consegue. É uma prática muito forte. A luta que foi para se instalar foi muito grande, o que deu força, o que deu energia, essa energia para essa prática. Você pensa em termos numa Mãe de Santo como sua mãe biológica, Dona Zimá. O pique dessa senhora, da prática religiosa dela e de manter firme aquela crença dela de difundir que tudo isso auxiliou a legitimá-la como uma figura, uma sacerdotisa respeitada.

L.F.: E a descendência dela, né?

P.I.: Pois então. Exatamente! É isso querido!

L.F.: Obrigado, Ismael. Você não sabe o quanto isso é importante pra gente. Olorum modupé!

ACOPIARA

LIDERANÇA: PAI RAFAEL

Centro Espírita de Umbanda e Quibanda São Jorge Guerreiro e Caboco Pena Branca (Acopiara)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

AQUIRAZ

LIDERANÇA: BABA ROBERTO

Ile Ase Osanyin Yansan (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI LEO OXOSSI E WLADMIR DE OGUN

Axe Alaketu Omi Ya Oju Aro

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

AIUABA

LIDERANÇA: PAI ANDRÉ

Ile Omo Oxum (Aiuaba)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE GLEISE

Ile Ase Aleketu Ogun Alagbede (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MEROVEU

Terreiro Santa Bárbara

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

ALTANEIRA

LIDERANÇA: MÃE HELENA

Tenda Caboclo Perna Branca (Altaneira)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI HERLAM

Casa São Jorge (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI XUXA

Centro de Umbanda Príncipe Jesso (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE EVELANE

Ilé Ymonjá (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: JACÓ

Fraternidade de Umbanda Fé, Caridades e Esperança (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE NORMA

Ogum Ja (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: ZELADOR (PAI) NEGO

Pai Xangô (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: FABIANO DE OSSAYN

Ile Igba ague lomin axe ya omi (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI ANDERSON

Tenda de umbanda traçada oxala (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Quimbanda

ARACATI

LIDERANÇA: PAI FRANCINÉ

Terreiro Príncipe Jesso (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JÉU

Ile Axe Oya Gade (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Nagô

LIDERANÇA: PAI FILIPE DE OYA

Terreiro de Umbanda Ogun Yara (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI GEFERSON

Casa Mestra Paulina e Zé Pilintra (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Traçado

ARARENDÁ

LIDERANÇA: PAI EDIMAR

Tenda dos Orixas e Rei Salomão (Ararendá)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

BARBALHA

LIDERANÇA: MÃE LÚCIA

Centro Espírita Senhor Oxossi (Barbalha)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ROSA DE XANGÔ

Casa Traçada de Mestra Paulina (Aquiraz)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RAIMUNDO MARTINS

Tenda de Ogum (Ararendá)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

BARRO

LIDERANÇA: EWERTON

Ile Reino do Caboclo Perna Branca e Rainha das Águas (Barro)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: JAKELINE

Ogum Beira Mar (Aracati)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE HELENA

Terreiro de Oxalá, Iansã e Ogum - Casa Nova (Barbalha)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

BATURITÉ

LIDERANÇA: PAI LÉO DA MARIA MULAMBO

Casa de Umbanda São Jorge Guerreiro (Baturité)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

CAMOCIM

LIDERANÇA: PROFESSOR JAÍRO

C.E.U. São Jorge Guerreiro (Camocim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARRETA

C.E.U. Zé Pilintra das Almas e Cego Velho da Gota Serena (Camocim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

CANINDÉ

LIDERANÇA: MÃE HERLANIA DE OYA

Templo de Umbanda Príncipe Gerson (Canindé)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LEANDRO

C.E.U. Cabocla Mariana Ogumege (Camocim)
Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: PAI CARLIN

C.E.U. Pai Zé Pilintra das Almas (Camocim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARICA

Tenda de Umbanda Jorge Guerreiro (Canindé)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE CELINHA DE OXÓSSI

C.E.U. Zé Pilintra (Camocim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI TOINHO CAJUEIRO

São Jorge Guerreiro (Camocim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MARLIETE

Tenda Príncipe Gerson (Canindé)
Segmento Cultural Tradicional: Quimbanda

LIDERANÇA: LAIZA TETEU

Jurema das Matas (Canindé)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: FRANCISCO ROCHA

Tenda Santa Bárbara (Canindé)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

CASCAVEL

LIDERANÇA: PAI CLEITON

Sr. Marxliano e Mãe Joana (Cascavel)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BRI KARAO

Terreiro Sagrado de Jurema Caboclo das Matas (Canindé)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: GLEYCIANO DE OGUM

Casa do Vira Mundo (Canindé)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI REGINALDO

Terreiro Cabloco Xico Feiticeiro (Cascavel)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: ELANO DE OGUM

C.E.U. Elano de Ogum (Canindé)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI TIAGO DE OXOSSI

Reinado de Mãe Maria Conga e Príncipe Gerson (Canindé)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI VANDÉCIO

Centro de Umbanda Nega Ana (Cascavel)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ODAILO DE OGUM

Templo Ogum Beira Mar (Cascavel)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BABÁ OSIRIS

Ile Alaketu Asé Omósèreigbó (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI EVALDO

Casa Mãe Maria Senhora das Almas (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

CAUCAIA

LIDERANÇA: BABÁ MARCELO

Aie Sango Oba Idara Ina (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: PAI VIRGÍLIO

C.E.U. Mãe Cassiana (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI VIRGÍLIO

Ile Ase Abarewa (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: ALEXANDRE DE AYRA

Ile Axe Ayra Intilé (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: BITA TAPEBA

C.E.U. Príncipe Gerson e Nego Chico Feiticeiro (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAULO BARU

Ile Ase Baru Omolore (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: ACANDÊ

Ile Ase Iya Omi Otoluefon (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MADRINHA CRISTINA

Casa de Jurema Mestre Nego Chico (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: MÃE CARMELITA

Centro Menino Jesus de Praga (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: CLEUDO PINHEIRO

Ile axe ya omi ari massun (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE NEGA

C.E.U. Caboclo Nego Chico Feiticeiro (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: CONCEIÇÃO

Tenda Santa Bárbara (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE EDILEUDA

Casa de Umbanda Rei Raimundão (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: MÃE ANA DE XANGÔ

Centro de Umbanda 7 Estrela (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: MÃE LOIRA

Terreiro de Pomba Gira Cigana (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE CONSTÂNCIA DO OGUN
Casa de Umbanda Rancho de Trindade (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE FABIANA DO NEGO GERSO
Terreiro do Nego Gerso (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE GRAÇA DA PADILHA
Centro de Umbanda São Sebastião (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ELDA DA POMBA GIRA GIRA
Templo de Exu (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: MÃE FÁTIMA DA CIGANA
C.E U. São Sebastião (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JANAINA
Centro Espírita Reis Tupinambá (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ELZA
C.E U. Rainha da Caça (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE FRANCIANE
C.E U. Nego Chico Feiticeiro (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JOANA
Terreiro de Umbanda Mãe Joana e Nego Gerson (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE DARQUINHA

C.E.U Príncipe Imperial (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: DONA MARIA

Ile Yemanja Sabá (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE SANDRA DO CABOCO NEGO GERSON

Centro de Umbanda Nego Gerso (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LUIZA

C.E.U Caboclo Vira Mundo (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARTA

Casa de Zé Pilintra e Maria Padilha (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE RAIMUNDINHA DE IANSÃ

Terreiro de Nego Chico e Mãe Maria (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARAI

C.E.U Tenda Palmeiral dos Índios (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE NIVEA DE YEMANJÁ

C.E.U Yemanjá Rainha do Mar (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE REGIANE

Ile Axe Ayra Oya (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: PAI TIAGO - POTIRA
Terreiro Quilombo de Oxaguiã (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Jeje

LIDERANÇA: MÃE VERA DO NEGO CHICO
Casa do Rei dos Índios (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: NITA
Terreiro Zé Pilintra das Almas (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: MÃE TELVINA
Casa do Ogum Beira-mar (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃEZINHA
C.E.U Reinado de Exu (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ANDERSON DO NEGO CHICO
C.E.U Cabocla Mariana (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TETE
Casa da Mãe Tete (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: NILDA
C.E.U Zé Pilintra das Almas (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: PAI ARI
C.E.U Caboclo Zé Pilintra (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BAIANO

Ile Axe Agodô (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CRISTIANO DA OXUM

C.E.U Santa Clara Omolocô (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ELBER

Centro de Umbanda Quimbanda Rei Escangaruçu (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: CÍCERO DO OBALUAÊ

Ilê Ase Camurupim (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI DEMIR

C.E.U São Sebastião (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI ERNESTO DE OXOSSI

C.E.U Caboco Sete Flechas (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CLAUDEMIR

C.E.U Corte Real (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DUDU DO MALANDRO

C.E.U São Miguel Arcanjo (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: PAI EVERARDO

Centro de Umbanda Rei dos Índios (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FELIPE

C.E.U Rainha Pomba Gira (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI IVAN

Tenda dos Orixá Caboclo Vira Mundo (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JUCILAN

Templo de Umbanda e Quibanda 7 Maria (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI GERARDO DE OSALÁ

Igbasé Tobi Fumi Dejá (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI JOBEL DE OGUM

C.E.U Ogum Megê de Santa Bárbara (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI KIM DE YEMANJÁ

C.E.U Rainha Yemanjá (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI IGOR

Centro São Jorge Guerreiro (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JONAS DA ROSA CAVEIRA

C.E.U Casa Reis da Mansidão (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Quimbanda

LIDERANÇA: PAI NILTON DA PAULINA

Casa de Jurema Mestre Nego Chico e Caboco 7 Flecha (Caucaia)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: PAI PONTES

C.E.U São João Batista (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI SÉRGIO DE OGUM

Ile okim Asé Ominoodo (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

CHAVAL

LIDERANÇA: MÃE DIEIME

C.E.U Cigana Pomba Gira (Chaval)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PRETO DE OGUM

Tenda Espírita de Umbanda Ogum Beira Mar (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI STENIO DA PAULINA

C.E.U Imperador Rei da Turquia (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda e Quimbanda

LIDERANÇA: PAI ERVA-DOCE CHAVAL

C.E.U Mãe Tutu (Chaval)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RAY DA PADILHA

C.E.U Nego Chico Feiticeiro e Maria Padilha (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI TALVANE

Êra de Pai Benedito (Caucaia)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TÂNIA

C.E.U São Jorge Guerreiro (Chaval)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BASTIÃO

C.E.I Cosmo e Damião (Chaval)

Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: MÃE GRAÇA

Tenda Mestre Sibanba (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PRETO

Terreiro de São Jorge Guerreiro (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

CRATEÚS

LIDERANÇA: MÃE LULU DE OXUM

Terreiro Reino de Oxum (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE CHICA

Terreiro de Pai Gerso (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MANCILA

Terreiro São Sebastião (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ANA

Casa de Zé Pelintra das Almas (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE GRAÇA

Tenda Nossa Senhora das Graças (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE NETA E MÃE DEUSA

Terreiro Príncipe Auleolino (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

CRATO

LIDERANÇA: BABÁ EDILSON DE OMOLU

Ilê Asè Omo Ayê (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE DAYSE

Macaia de Caboco Tupinambá (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ALICE

Centro de Umbanda São Jorge Guerreiro (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BERIN

C.E.U Preta Mandinga (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE FRANCISCA - DIAN

Terreiro de Umbanda Pai Gerson (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LANA DE YEMANJÁ

Centro de Umbanda Virgem da Conceição(Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MARIA DE ZÉ BAIÃO

Terreiro de Sr Ogum (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: IVONE

Tenda de Jurema (Crateús)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: MÃE BRÍGIDA

Tenda das 7 Luzes - Sede (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: MÃE DÔRA OU DONA DÔRA

Terreiro de Sr. Xangô (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE RITA

C.E.U Índia Neci (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE YASKARA DE ODE

Tenda de Sete Saia (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE HELENA NADINHA

Tenda de Oxossi (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TICA

Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI TOIN

Tenda de Preto Velho (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE KUM

Templo de Umbanda Santa Bárbara Amor e Fé (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TOINHA NO GESSO

Tenda de Sr. Ogun (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI AURINO DE OGUM

Terreiro de Ogum (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI CICIM DE XANGÔ

Terreiro de Umbanda São Cosme e Damião (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI GERALDIM

Terreiro de Umbanda Ogum Mege (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MARCOS

Casa de Xangô 7 Cachoeira (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CLÁUDIO

Casa de Umbanda Pai Luiz de Aruanda (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MANEL

Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI NILSON

Tenda de Umbanda Pai Luiz (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI GALDINO

Tenda C.U João Batista (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MARCOS

Tenda das 7 luzes do caboclo das 7 encruzilhadas (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI RICARDO

Terreiro de Umbanda Ogum Rompe Mato (Crato)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI RIVALDO

Tenda da Cigana 7 Pomba Gira Cigana Cachoeira (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BABALORISA GUILHERME DE OSALA

Ilê Ocowow Asé Ya Awoyo (Eusébio)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: BABÁ TOMÁS

Ile Alaketu Axe Logun Igbain (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

EUSÉBIO

LIDERANÇA: MÃE DINA

Casa de Mãe Juliana (Eusébio)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

FORTALEZA

LIDERANÇA: PAI TIBÉRIO

C.E.U Caboclo Rei dos Índios (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BRUNO DA CIGANA

C.E.U Reis da Mansidão e Maria Padilha (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALISSON

Casa Vovó Catarina de Aruanda (Crato)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE EDNA DE YANSÃ

Casa de Omoloco Mãe Edna de Yansã (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Omolocô

LIDERANÇA: MARIA ALVES DA SILVA

Centro de Umbanda Janaína (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: PAI NERVAL DO ZÉ PILINTRA

C.E.U Preta Mandinga (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ALESSANDRA

C.E.U Zé Pilintra e Rompe Mato (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE DÉCIA

Casa da Misericórdia (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE FRANSQUINHA

C.E.U Rei Salomão e N.Senhora Aparecida (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ÂNGELA

C.E.U Rei dos Índios (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE DULCIMAR

C.E.U São Jorge Guerreiro (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: JÚNIOR DE IEMANJÁ

Egbé ile Iyemoja Oronobi (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE BIA/PAI RICARDO

C.E.U General de Brigada e Rainha Pomba Gira (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ELIANE

C.E.U Cabloco Negro Gerson (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ELITA

C.E.U Rei Salomão (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE GARDÊNIA DE IANSÃ

C.E.U Jesus, Maria e José (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JANAÍNA

Espaço Espiritual Palácio das Águas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE FRANCISCA

Centro Espírita Zé Pilintra das Almas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE GERALDA

Príncipe Gerso e Índia Iracema (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JOANA

Santa Joana D'Arc (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE PRETA

Tenda Espírita de Umbanda Rei Sultão das Matas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada e Candomblé

LIDERANÇA: MÃE IOLANDA

C.E.U Seu Cobra Coral (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JOANA E DONA JOANA

Tenda Rei Salomão e Santa Bárbara (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JOYCE DA POMBA GIRA

Casa de Princesa Esmeralda (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LIDUINA DO CANGAÇO

C.E.U São Jorge Guerreiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LUZIA

Espírita de Umbanda Cosme e Damião
e Ogum Beira Mar (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JULIANA

Centro de Umbanda Mãe Juliana do Caboclo
Ubirajara (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LÚCIA

Ilé Axe Ajebowaba (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI REGINALDO TUPINAMBÁ

Terreiro Pai Luiz e Tupinambá (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE KARINE DE OXUM

Reinado da Rainha Pomba Gira (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LURDES DO CODÓ

C.E.U Légua Bugi (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARIA DAS GRAÇAS NO PASSARÉ

Tenda Príncipe Gerson (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MAZÉ DE OBALUAÊ

C.E.U Nanã Buruquê (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE SUELI - PIRAMBU

C.E.U Rei Salomão (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE VALÉRIA

Ile Ase Omo Tife (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE NILZA

C.E.U Divino Espírito Santo (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TELMA

Tenda Espiritualista Mãe Tutu (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ZIMÁ

Terreiro Senhores Ogum (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE SANDRA

C.E.U Príncipe Sibamba e Mãe Tutu (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TOINHA

Casa José Pilintra das Almas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LUCAS DE OGUM

Tenda de Senhor Ogum e Seu Zé Pilintra das Almas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LEO DE OGUN

C.E.U Caboclo 7 Flechas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BETO DE OXALÁ

Casa de Umbanda Pena Branca (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DANILO DE OXÓSSI

C.E.U Dom Rei Sebastião (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE DILVA

Cabana Espírita de Umbanda Pai Oxalá (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: GORETE OLIVEIRA

Centro de Umbanda Cabocla Jacira (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PEDRO DE LOGUN EDÉ

C.E.U São Jorge Guerreiro (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Casa de Ogum

LIDERANÇA: PAI JORGE

Centro de Umbanda Caboclo Rompe Mato (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI NEUDO

Centro de Umbanda Força das Águas/

Ilê Axé Akolo Jikoiê (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Outros

LIDERANÇA: MÃE STELA DO MARTINS GUERREIRO / GENERAL DE BRIGADA

C.E.U General de Brigada (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FELIPE FOLHA VERDE

C.E.U São Sebastião (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MÃE CÉLIA DE XANGÔ

Centro Espiritualista Mãe Maria de Aruanda (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALBERTO

C.E.U Príncipe Gerson (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI GUGU

Casa de Umbanda Cego Velho da Jurema (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ROBSON

C.E.U Jurema Sagrada (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALEX DE OGUM

Casa de Oração Mãe Cassiana (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PEDRO

Templo de Umbanda Ogum Megê e Quimbanda Nêgo Gerson Feiticeiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALAN DO SIBAMBA

C.E.U Príncipe Sibamba (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALEX

C.E.U Quebra Barreira (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALUÍSIO DE XANGÔ

Ile Ase Olojudolá (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI AUGUSTO DO QUEBRA BAREIRA

C.E.U São Sebastião (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BAIANO

Ile Axé Omi (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI ÂNGELO DE OXOSSI

C.E.U Casa de Caridade Vovó Joana (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI AUGUSTO DE OXÓSSI

Axé Família Laceiro Grande (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Outros

LIDERANÇA: PAI BERG

Tenda de Umbanda Caboclo Lírio Verde (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ASSIS

Cabana do Nego Chico (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BAIANO DE OXOSSI

Abassá Xorola e Ajikola e Aldeia de Caboco Rompe Mato e Maria Padilha (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BERNARDO DE OSSOSI

Associação Religiosa e Cultural Casa de Cura Pai Joaquim (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BABALAO BILL

Ile Asè Orunmilà (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Ifá

LIDERANÇA: PAI CLAYTON JATOBÁ

Ile Asé Iya Omin Ogunté (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI DELANO E PAI ASSIS

C.E.U Senzala dos Pretos Velhos (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BRUNO DO VIRA MUNDO

C.E.U Caboclo Vira Mundo (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CLEYTON

Cusa Senhora das Águas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DENILTON DE XANGÔ

Casa General de Brigada (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CARLOS

C.E.U Preta Mandinga (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DEL

C.E.U Príncipe Gerso (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DIEGO

Cruzeiro de Pedras José Pilintra das Almas (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI EDSON DE OXALÁ

Centro Espírita Pai Antonio de Minas (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FÁBIO DE ODÉ

Ile Omi Solá Axé Olodé (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI GERSON

Templo de Umbanda Traçadas Vovó Maria Conga (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI EDUARDO DE OMULU

C. E. U. Cabocla Brava (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FÁBIO DE OXÓSSI

Ile Aşẹ Asa Ode Ogboya (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI GRANGEIRO

C.E.U Zé Pilintra das Almas (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI EVANDRO DO ZÉ PILINTRA

Casa de São Jorge Guerreiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Outros

LIDERANÇA: PAI FRANCISCO DE OGUM

C.E.U São Jorge Guerreiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI HENRIQUE DE OXÓSSI

Ile axé Odé Oloreemi (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI IRAN BOM JARDIM

Sociedade Espiritual de Umbanda
Caboclo Índio (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JAIRO DO SEU ZÉ

C.E.U Reis Pombo do Roxo (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: PAI JEOVÁ DE OGUM

Ifa Dare Iaio Aldeia do Axé (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ISMA DO ZÉ PELINTRA

Centro Espírita Casa de Nossa Senhora
de Santana (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JEFERSON

C.E.U Pai Jacob e Vira Mundo (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JOEL DO OGUM

C.E.U Ogum Naruê (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: PAI IVANAV

Pai Ivan Abassá de Umbanda Fé, Esperança e
Caridade (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JEFFERSON DO CABOCO PENA BRANCA

C.E.U Rei Pena Branca (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JONAS DA PADILHA

C.E.U Cabana do caboco Tupinambá Guerreiro das
Águas Claras (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI KELTON DO OGUM

C.E.U General de Brigada e Príncipe Gerse (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MANOELZINHO DE OXÓSSI

Centro Espírita Nego Chico Feiticeiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI NAZARENO DE OGUN

Casa de Ogun Iara (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LINO

Ile Ase Oloioba (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI MARCOS DE IANSAN

Centro de Umbanda e Quibanda Negro Gerson e Pombogira Cigana (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI NETO TRANCA-RUAS

C.E.U São Miguel (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LUCAS

C.E.U Pai Joaquim de Angola (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MARCOS AMORIM DE ODE

C.E.U Reis Tupinambá (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI NEWTON

CASS - Congá de Aruanda São Sebastião - Abassa de Oxóssi (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Omolocô

LIDERANÇA: PAI PAULO DE AYRA

Palácio de Zé (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RAIMUNDINHO DENTE DE OURO

C. C.U Rainha da Justiça (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ROBÉRIO

Gozemo de Nkosi Tango Avango (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbandomblé

LIDERANÇA: PAI PAULO PADILHA

Palácio de Exu Maria Padilha (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Quimbanda

LIDERANÇA: PAI RIBAMAR

C.E.U São Jorge Guerreiro (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: ROBERT DAS 7 SAIA

C.E.U Aldeia do Cabloco Índio Oliveira (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PEDRO DE IEMANJÁ

Centro de Umbanda Reino das Águas

e Ogim Beira Mar (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RIVALDO

C.E. Palácio de Xangô (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BABA ROMÁRIO

Yle Ase Ogum Alakaye (Fortaleza)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI RYAN

Casa de Encantaria e Cura N. Sra. das Dores (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI VALDO DE OYA

C.E.U Cabana do Preto Velho da Mata Escura (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé e Umbanda

LIDERANÇA: PAI WAL DA JUPIRA

Tenda de Umbanda Cabocla Jupira e Caboclo Zé Pilintra das Almas (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI SHEL

Ilè Ibá Psè Possum Aziri (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI VALTER PIRAMBU

Centro Espírita Reis Tupinambá (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI WANGLÊ

Abassé de Omolu Ile de Iansã (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Omolocô

LIDERANÇA: PAI SHERMAN DE OXOSSI

Guerreiro Nego Chico Feiticeiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI VANDEMBERG DO NEGO CHICO

C.E.U Maria Conga (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI WILLIAM

C.E.U Rei Dom Jerônimo (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI WILLIAM DA BAHIA

C.E.U Reinado de São Jorge Guerreiro (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: SANDRA DE XANGÔ

Templo da Maria Mulambo (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI EVANDRO

C.E.U São João Batista (Granja)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI HAROLDO DE IEMANJÁ

C.E.U Caboclo Zé Basílio (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: VITOR DE OGUN DI LÊ

C.E.U Nego Chico Feiticeiro e Índia Julinha (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JOSÉ

C.E.U General de Brigada (Granja)
Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: PAI RICARDO DE IEMANJÁ

Casa Amarela Rei da Turquia (Fortaleza)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

GRANJA

LIDERANÇA: PAI BETO

C.E.U Casa Pomba Gira das Almas
e Tranca Ruas das Alma (Granja)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

HORIZONTE

LIDERANÇA: MÃE JUCI

C.E.U Príncipe Cibamba (Horizonte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LUCÉLIA

Tenda Espírita de Umbanda Xangô Abomi (Horizonte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI MIKAEL

C.E.U São Miguel Arcanjo (Iguatu)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI WYSLEY DE ZÉ PELINTRA

Terreiro de Umbanda Pai Joaquim
das Cachoeiras (Ipueiras)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARTINHA

C.E.U Caboclo de Pena da Jurema (Horizonte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MADRINHA LORRANY

Terreiro Mãe Maria de Aruana (Iguatu)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

ITAITINGA

LIDERANÇA: BEIJA-FLOR DE OXALÁ

Casa de Encantaria Estrela D'Alva (Itaitinga)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

IGUATU

LIDERANÇA: PAI LÚCIO

Abassa Axe Ogum Onilê (Iguatu)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

IPUEIRAS

LIDERANÇA: MARIA RESADEIRA

Terreiro de Umbanda Santa Joana D'Arc (Ipueiras)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALVES

Abassá de Katu Izô (Itatinga)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

ITAPIPOCA

LIDERANÇA: PAI MESQUITA DE OGUM

Casa de Cultura Afro Brasília Ile Ase Ogum Ja (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé / Jurema

LIDERANÇA: MÃE NETA

Terreiro Príncipe Gerson e Santana (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CARLOS

C.E.U Caboclo Arranca Toco (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ESMERALDA

Terreiro Padre Cícero (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BOIADEIRO

Casa do Cabloco Zé Pilintra (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LORO

Terreiro Nossa Senhora da Conceição (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE GECINA

Príncipe Jesso (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BORGES

Terreiro Santo Antônio de Batalha (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PEDRO

Casa do Cabloco Zé Pilintra (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI THALIS

C.E.U Maria Comga (Itapipoca)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

JARDIM

LIDERANÇA: MÃE CIDA

Teresa Cigana Luiz do Oriente (Jardim)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ALEXANDRINA

Terreiro de Santa Bárbara (Juazeiro do Norte)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

ITATIRA

LIDERANÇA: PAI LEANDRO

Tenda Zé Pilintra e Maria Mulambo (Itatira)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

JUAZEIRO DO NORTE

LIDERANÇA: DOTE JOÃO PAULO

Ile Axe Ominsessul Talandgy (Juazeiro do Norte)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE ANDRESSIA

Tereiro do Seu Perna Branca (Juazeiro do Norte)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RAILSON

Mãe Maria Conga (Itatira)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JONAS JUREMEIRO

Reino do Caboclo Sudão das Matas

(Juazeiro do Norte)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE CÍCERA

Terreiro de Santa Bárbara (Juazeiro do Norte)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE HERLÂNIA

Quilombaxé Kwé Séjá Omi Ypondá (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI ADRIANO DE OXALÁ

Palácio de Oxoguian - Abassá de Ymulezambi e Odonfiladgi (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI DOLA

Asé Obákítavanju Atí Oromi Dewa (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE MARLENE

Abasa de Xangô e Oxum (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI HUADSON

Ile Ase Omi Ojo (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI EDVALDO

Ideia Angiqui Vai Juncar (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE NAZARÉ

Terreiro de São José de Ribamar (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BIRA TI OMOLU

Ilê Asè Ómólwayiê (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI ISAAC

Ile Aleaketu Injoba Ase Logun e Oya Candomblé (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JEAN

Aldeia de Pedra Casa de Ciênciass e Jurema (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: TATÁ MUTARUESI

Terreiro de Candomblé de Nação Angola Nzo Ngana Nzazi (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: YÁ OBASSE

Ilê Asè Omó Obá (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI RAFAEL JUREMEIRO

N'zo N'kissi Mutakalambô Tombeci Tataraneto (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI JOSÉ

Templo Sagrado de Juremeira Mestra Paulina (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: YA GEGE

Ile Ase Omo Oba Izo (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI SEU DIASSIS

C.E.U São Gerônimo (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: YA ELIANE

Amiboji Ile Ase Omo Opara (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: YA LUCIA DE OXUM

Ile Omi Odara (Juazeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIMOEIRO DO NORTE

LIDERANÇA: PAI JÚNIOR DE OXUM
C.E.U Rainha da Vitória (Limoeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: JOÃO DOS PASSOS
Tenda Senhor Capitão Quebra Barreira
(Limoeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ISMAEL
Tenda Tranca Rua das Almas (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FRANCISCO SALVIANO DE OXOSSI
Templo de Umbanda Caboclo Quebra-Barreiras
(Limoeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MADALENA

LIDERANÇA: BABALORIXA JORGE
Ile Axe Ti Ifa Tijofu (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE AILA
Tenda de Maria Padilha e Zé Pilintra (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Quimbanda

LIDERANÇA: PAI SALVIANO DE OXÓSSI
Templo de Umbanda Caboclo Quebra-Barreiras
(Limoeiro do Norte)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: KEKENO
Terreiro do Pinga Fogo (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbandomblé

LIDERANÇA: MÃE LUZIRENE
Tenda de Zé Pilintra (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARIA CANCÃO

Tenda Pomba Gira Cigana (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MARCILENE/ GABRIEL FREITAS

Tenda de Exu Veludo e Jurema (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JOSIMAR DE TRANCA RUA

Tenda de Ogum General de Brigada e Tranca Rua (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE PAULA

Tenda Ogum General de Brigada (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ERLANIO

Terreiro do Pai Erlanio (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: SUYANE

Tenda Espírita Maria Mulambo (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE RAIMUNDA

Terreiro da Mãe Raimunda (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JOÃO CACHEADO

Nego Gerson (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: YARA

Tenda Espírita Maria Padilha (Madalena)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MARACANAÚ

LIDERANÇA: BABÁ LINCONLY

Ile Axe Oba Oladegi Candomblé (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: OBANIFA OLEGÁRIO

Ile Ase Oba Otito Meji (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE JOSY

Ase Tmuwá (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

PAI SILVIO SIBAMBA

Casa de Prata Rei Salomão (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MARIANA

Ase Alaketu Oyá Messan (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE CRYSTAL DE YANSÃ

Templo de Quibanda Pérola Negra (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Quimbanda

LIDERANÇA: MÃE CARMEM

C.E.U Maria Padilha das Almas (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: GEORGE LOBO

Ile Axe Igbo Miwa (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE JEANNE DE IEMANJÁ

Casa das Águas Cabocla Mariana (Maracanaú)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE NEIDE DA PADILHA

Centro Maria Padilha e Tranca Rua (Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALISSON DE ODÉ

C.E.U. Cabana Lírio Verde (Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI SÍLVIO DE IEMANJÁ

Ase Alaketu Omin Iya Ogun(Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE ROSA E GABRIEL FREITAS

Tenda de Umbanda Antônio Vira Munda, Pemba Prenta Mandinga (Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ERIVELTON PITAGUARI

C. E. U. Reis Tupinambá (Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MARANGUAPE

LIDERANÇA: PAI LEO DE OXUM

Igba Ase Omiola (Maranguape)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI AJIDEIY

Ile Ase Omode Alafun Candomblé (Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BERIN

Kwe Ase Azeri Tola Vodum (Maracanaú)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MILAGRES

LIDERANÇA: PAI NEGO

Terreiro Pai Francisco de Oxossi (Milagres)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI SILVANO

Ile Ase Ode Orolemi (Milagres)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE TIARA

Templo de Umbanda de Mamãe Iemanjá e Inhansã (Missão Velha)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MORADA NOVA

LIDERANÇA: VAL

Terreiro de Zé Pilintra (Morada Nova)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MIRAÍMA

LIDERANÇA: MÃE MARIA DA CABLOCA JUREMA

Centro de Umbanda Cabloca Jurema e Zé Pilintra Das Almas Umbanda (Miraíma)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RAMON

Ilê asè ewê orún (Missão Velha)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

MORRINHOS

LIDERANÇA: CEZAR MORRINHOS

Casa Espiritual Zé Pilintra das Almas e Mãe Maria (Morrinhos)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

MISSÃO VELHA

LIDERANÇA: DOTÉ JOÃO VICTOR

Kwé Axé Séjá Oba Orum Ayê (Missão Velha)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI RAUBÊNIO

C.E.U Caboclo Pena Branca (Missão Velha)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

NOVA OLINDA

LIDERANÇA: PAI JONH DEYWID

Casa dos Orixás (Nova Olinda)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

NOVA RUSSAS

LIDERANÇA: MÃE IVONE DE IEMANJÁ

Tenda Caboclo Tupinambá e Vovó Catarina (Nova Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Umbandomblé

LIDERANÇA: PAI FELIPE

Tenda de Ogum (Nova Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI CIANO DE CHIQUITA

Casa de Umbanda Princípe Simbamba (Pacajús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PADRIM CHAGA

Terreiro Príncipe Gerso (Nova Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI MÁRCIO

Casa de Omulu (Nova Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Nagô

LIDERANÇA: MÃE ANDREA DE 7 SAIAS

Tenda Zé Pilintra das Almas (Pacajús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ERIVAN

Tenha Espírita de Umbanda Caboclo Aymoré (Nova Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PACAJÚS

LIDERANÇA: MÃE RAIMUNDA BARBOSA

Casa de Apoio Espiritual Tia Maria (Pacajús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LUCIANO PACAJUS

Axé Pacajus Candomblé (Pacajús)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RAIMUNDO MACUMBEIRO
Nossa Senhora da Conceição (Pacajús)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LUCIANA
Centro de Umbanda Casa São Bárbara (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃEZINHA
C.E.U. Maria Sete Saias (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

PACATUBA

LIDERANÇA: MÃE GLEICE DA MARIA PADILHA
Centro de Umbanda Aldeia Real (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Umbandomblé

LIDERANÇA: MÃE NÁDIA DA POMBA GIRA
Terreiro de Chico Feiticeiro, Nego Gerson,
Zé Pilintra e Pomba Gira (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ADRIANO DE OXOSSI
Ile Ase Nicòlé (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE HELENA
C.E.U. Aldeia Rei dos Índios (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE SOCORRO DA MULAMBO
C.E.U. Mãe Joaquina de Arunda (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI EDUARDO DA ROSA CAVEIRA
Ile Ase Rosa Caveira e Zé Pilintra das Almas (Pacatuba)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JAN E PAI LUIZ

C.E.U Cabloco Cobra Coral (Pacatuba)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PAJÉ BARBOSA

Tenda de Omulu (Pacatuba)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PACOTI

LIDERANÇA: MÃE BETINHA

Preta Velha Baiana de Iemanjá (Pacoti)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI LINDOLFO DE OXOSSI

Ile Ase Oxossi Abidode (Pacatuba)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI PAULINO DE LIMA

Casa Maria Padilha e Zé Pilintra (Pacatuba)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PALMÁCIA

LIDERANÇA: MARCUS DE BADÉ

Aikungban Thoi Badé (Palmácia)

Segmento Cultural Tradicional: Tambor de Mina

LIDERANÇA: PAI MARQUINHOS (MÃE CECÍLIA)

C.E.U Caboclo Vira Mundo e Maria Mulanbo (Pacatuba)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: BABA RODRIGO DO OXUM

Ase Alaketu Ile Ogum Layo (Pacatuba)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

PARACURU

LIDERANÇA: MÃE FAFÁ

Tenda senhor do Bonfim (Paracuru)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE IARA DA OXUM

Casa dos Orixás Ze Pilintra das Almas (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI ERÁCLITO

Centro de umbanda Santo Antônio (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Catimbó

LIDERANÇA: ZÉ NOVINHO

Centro de Umbanda Tranca Rua (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARIA SAPATEIRO

Centro de Umbanda Rei Salomão (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI LEVI

Tenda do Pai Joaquim de Angola (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PEDRA BRANCA

LIDERANÇA: MÃE KELLY

Centro de Umbanda Pai Guiné (Pedra Branca)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PADRINHO GERSO

Centro de Umbanda Senhor Ogum (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PRETINHO

Centro de Umbanda Rei São Sebastião (Paracuru)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE VANDA

Centro de Umbanda Águas de Oxum (Pedra Branca)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FLÁVIO

Templo de Umbanda Oxumare (Pedra Branca)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE SOCORRO

C.E.U São Jorge Guerreiro (Pentecoste)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RUBENIR

Casa Zé Pilintra das Almas (Pentecoste)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PENTECOSTE

LIDERANÇA: MÃE OSANA

C.E.U São Sebastião (Pentecoste)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ADALBERTO

C.E.U Cabocla Braba (Pentecoste)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PINDORETAMA

LIDERANÇA: IYA MIRELLA

Ilè Aşé Omi Bilé Candomblé (Pindoretama)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE RAIMUNDA LEÃO

C.E.U São Jorge Guerreiro (Pentecoste)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FRANCISCO

Palácio de Umbanda São Sebastião (Pentecoste)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ANTÔNIO NETO

Tenda Zé Pilintra das Almas (Pindoretama)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PORANGA

LIDERANÇA: PAI GEILDO

Terreiro de Umbanda Tranca Rua
e Pomba Gira (Pindoretama)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: FERNANDO DE OXOSSI

Tenda de Umbanda Coração de Maria
e Pai Jeremias (Poranga)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LÚCIA DE IEMANJÁ

Tenda de Umbanda de Mãe Iemanjá (Poranga)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI KELINTON

Terreiro Nego Jesso Feiticeira (Pindoretama)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LOURA KAPINAUÁ

Tenda de Jurema Rei Salomão
e Pai Serra de Fogo (Poranga)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: PADRIM DADÁ

Salão Espírita Pedro de Alcântara (Poranga)
Segmento Cultural Tradicional: Linha Cruzada

LIDERANÇA: PAI MATEUS

Centro Espírita de São Sebastião (Pindoretama)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE FÁTIMA DE OGUM

Casa de Ogum (Poranga)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI FRANCISCO CAVALCANTE

Associação Filantrópica Espírita de Umbanda
Caboclo Tapynaré (Poranga)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

PORTEIRAS

LIDERANÇA: JOÃO DE BIL

Tenda de Oxossi (Porteiras)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RICARDO

Terreiro de Umbanda Ogum Marinho (Porteiras)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

POTENGI

LIDERANÇA: PAI NAZÁRIO

Terreiro de Nossa Sra. Aparecida (Potengi)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

QUIXADÁ

LIDERANÇA: MÃE RENATA

C.E.U Zé Pilintra e Maria Padilha (Quixadá)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

QUIXERAMOBIM

LIDERANÇA: MÃE LEILA

Casa Pomba Gira Cigana e Zé Pilintra das Almas (Quixeramobim)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: DEMIR

Ile fayola (Quixeramobim)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI ADSON

Ile Ase Omo Yna Aira (Quixeramobim)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI ANTÔNIO

Tenta Ana Paula Paulina (Quixeramobim)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI NÃNA

Tenta de Iemanjá e Vira Mundo (Quixeramobim)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ÍTALA

C.E.U Príncipe Gerson (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ROSA

Tenda Pai Joaquim de Angola (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DANIEL

Tenda Maria Vitória (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: JACK

Tenda do Zé Pilintra (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE VERA

Casa São Jorge Guerreiro (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI HELDER

Tenda de Maria Padilha das Almas (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE VERA

Tenda Espírita de Dona Padilha (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BETO

C.E.U Ogun General de Brigada (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ZEZINHO VILA BETÂNIA

Tenda Cabocla Mariana (Quixeramobim)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI PAULINHO

Tenda de Senhor Tranca Rua (Quixeramobim)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

RUSSAS

LIDERANÇA: MÃE DORINHA

Axé Omobirin Afefe Oluaiye (Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Nagô

LIDERANÇA:ODE MIKALAIÓ

Siera Caboclo Sete Flexas (Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

QUIXERÉ

LIDERANÇA: MÃE IVONE

C.E.U Ogum Beira Mar (Quixeré)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI GIL

Centro Espírita Pai Benedito (Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE PAULA

Tenda Espírita de Umbanda Pombagira Cigana (Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LOIRA DOS ANJOS

Terreiro de Nêgo Gerson Feiticeiro (Quixeré)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI XAVIER

Ilê Azuani Axé Possu Azeri (Russas)

Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

SANTA QUITÉRIA

LIDERANÇA: MARIA DO SOCORRO RECURSO

Pai João das Matas (Santa Quitéria)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI HÉLIO

Ile da Oxum (Santa Quitéria)
Segmento Cultural Tradicional: Omolocô

SOBRAL

LIDERANÇA: MÃE ALINE

C.E.U Rei Urubatam da Guia (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE LUZIA

Terreiro de Ogum (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JÚNIOR

Tenda Iansa dos Ventos e Tranca Rua das Almas (Santa Quitéria)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JOANA

Casa Príncipe Gerson (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI SÉRGIO

Templo de Umbanda Cabloco 7 Flechas (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

SANTANA DO CARIRI

LIDERANÇA: PAI CÍCERO DE XANGÔ

Casa Santa (Santana do Cariri)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE JOELINA

Casa José de Ribamar (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ZÉ CARLOS

Ile Ase Ya Osun e Casa São Sebastião (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARIA DO CARMO

Terreiro Rei do Oriente (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE NILDA

Templo de Umbanda Reis da Mansidão e Caboclo Arranca Toco (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ALDIR

Tenda Príncipe Imperador (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MARTA

Tenda de Umabanda Pai Tobias (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE TOINHA

Tenda de Umbanda de Ogun Mege (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ANTÔNIO COSTA

Casa de Vira Mundo Pemba (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Jurema

LIDERANÇA: MÃE NEIDE

Santa Joana D'Arc (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE ZÉLIA

C.E.U. de Nego Gerson Feiticeiro (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BETO

Centro de Umbanda Macaia do Caboclo Pena Verde (Sobral)

Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI BRUNO

C.E.U Rei do Tombo e Cabloca Mariana (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI DIOGO

Tenda da Caboclo 7 Flechas (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI OTACÍLIO

Casa Zé Pilintra das Almas (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CARLOS FONTELES

Casa Pai Benedito das Cachoeiras (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JOCÉLIO

Casa do Ogun (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI ROBERTO DE ODE

Ile ase de Ode Akoeram (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CLEILSON

C.E.U Ogun Iara (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI JOSIMAR

C.E.U Zé Pilintra das Alma (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI RONILDO

Terreiro de Jurema Mestre Sibamba (Sobral)
Segmento Cultural Tradicional: Jurema

TAUÁ

LIDERANÇA: MÃE ANTÔNIA

Terreiro de Nossa Senhora das Águas (Tauá)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI CARLOS

Ile Ase Possun Omolu (Tauá)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: MÃE EDNA

Terreiro Nossa Senhora da Conceição
e Caboclo Quebra Barreira (Tauá)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: PAI LEOMAR

C.E.U Mestre Paulina e Ogun Rompe Matos (Tauá)
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

LIDERANÇA: MÃE MAYAME

Ile Arabata Posuazewe (Tauá)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

LIDERANÇA: PAI NINK

Ile Ase Agajun (Tauá)
Segmento Cultural Tradicional: Candomblé

FORTALEZA - HOMENAGEM

LIDERANÇA: MÃE TAQUINHA DE OYÁ

Centro de Umbanda Rei Dragão do Mar
Segmento Cultural Tradicional: Umbanda

Excecução:

Parceria:

CEARÁ
GOVERNO DO ESTADO
SECRETARIA DO
DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO